SAN ANSELMO
Y EL INSENSATO
Y OTROS ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

OBRAS DEL MISMO AUTOR

Historia de la Filosofía. Prólogo de X. Zubiri. 2.ª edición ampliada. — (Revista de Occidente, Madrid, 1943.)

El tema del hombre (Antología filosófica).—(Revista de Occidente, Madrid, 1943.)

La filosofía del Padre Gratry. La restauración de la metafísica en el problema de Dios y de la persona.—(Escorial, Madrid, 1941.)

Miguel de Unamuno.—(Espasa-Calpe, Madrid, 1943.)

TEXTOS ANOTADOS:

Discurso de metafísica, de Leibniz.—(Revista de Occidente, Madrid, 1942.)

Sobre la felicidad (De vita beata), de Séneca.—(Revista de Occidente, Madrid, 1943.)

Teoría de las concepciones del mundo, de Dilthey.—(En prensa.)

Psicología, de Brentano.—(En prensa.)

JULIÁN MARÍAS

SAN ANSELMO Y EL INSENSATO

Y OTROS ESTUDIOS DE FILOSOFÍA

Revista de Occidente
Bárbara de Braganza, 12
Madrid

Copyright by
Revista de Occidente
Madrid * 1944

Imprenta de Galo Sáez. Mesón de Paños, 6. Teléf. 11944. Madrid.

Í N D I C E

PÁGS.

PRÓLOGO 1

SOBRE LA CUESTION DE DIOS:

SAN ANSELMO Y EL INSENSATO 5

I. Dios como supuesto 7
II. *Fides quaerens intellectum* 10
III. Necesidad del insensato 15
IV. El sentido de la prueba 19
APÉNDICE 27

LA PÉRDIDA DE DIOS 33

I. Variación en la mente europea 33
II. Dios en la metafísica moderna 40
III. Consecuencias históricas 63

EL PROBLEMA DE DIOS EN LA FILOSOFÍA DE NUESTRO TIEMPO 69

I. La cuestión de la existencia 69
II. La forma tradicional del problema 76
III. El olvido del tema de Dios 83
IV. El problema en el siglo XIX 88
V. La existencia religada 106
VI. La posibilidad de la prueba de Dios 117

PÁGS.

EL CONOCIMIENTO DEL MUNDO:

El empirismo lógico 125

Física y metafísica en Newton 135

I. Filosofía natural 135
II. El método inductivo 137
III. El sentido de la física moderna 143
IV. Física y metafísica 146

EL HOMBRE Y LA HISTORIA:

A propósito del hombre 159

Un tomismo vivo 161

Lo que está pasando 169

Sobre el espíritu positivo 177

Marco Aurelio o la exageración 187

I. Ciudadano del mundo 187
II. La exageración 192
III. El poder espiritual 198

La filosofía española en el siglo XIII 205

El hombre y Dios en la filosofía de Maine de Biran 221

I. El tema filosófico de Maine de Biran 224
II. El sentido íntimo 228
III. El hombre y su vida 236
IV. La estructura de la vida humana 245
V. La "antropología cristiana" 249
Apéndice 259

Colofón 273

P R Ó L O G O

Me decido a reunir hoy en algo que es casi un libro algunos estudios filosóficos dispersos, que han ocupado horas de mi reflexión en el decenio—tan lleno y tan grave—que va de 1934 a 1944. Seguramente, de no recogerlos ahora los dejaría ya perder: su insuficiencia necesaria—la de todo ensayo y la de mis propias fuerzas—viene multiplicada en muchos de ellos por la inmadurez: varios de estos trabajos son de mis veinte años, de mi época de estudiante de Filosofía. A medida que pasa el tiempo, su fragilidad resulta más visible; es probable que dentro de un lustro no me atreviera a evocarlos con esta mínima solemnidad que les presta el volumen impreso.

A pesar de esta opinión, he querido salvarlos. Y no sólo por ellos mismos—la justificación sería deficiente—, sino, sobre todo, por su valor en mi vida personal y por su puesto en la vida filosófica española; es decir, por sus fechas. Los primeros trabajos significan, sencillamente, el punto por el que se ha abordado una disciplina; los temas que antes

que otros han movido a meditar. Por eso—y en una medida que su alcance mismo no haría sospechar—condicionan toda la obra ulterior y determinan un tanto su cauce. Tienen, pues, lo que pudiéramos llamar un interés documental. Por otra parte, hay una cronología de las ideas y de los problemas, y los guarismos de una fecha puesta al pie de una página humildísima pueden servir de iluminación a una exigua parcela de la filosofía de nuestro tiempo en España.

También la continuidad tiene valor de síntoma. Mis reservas frente a los escritos aquí publicados son incontables. Pero adhiero plenamente a ellos, en cuanto a su sentido general, y me siento solidarizado con el impulso que me movió a irlos escribiendo y con las raíces filosóficas de que brotaron. Por sentirme—y no sin extrañeza—el mismo *que hace diez años, puedo seguir considerando* míos *estos ensayos pensados desde entonces hasta ahora. Y esto es lo que a la vez me autoriza y me mueve a dar a la imprenta las páginas que siguen.*

JULIÁN MARÍAS.

Madrid, marzo de 1944.

SOBRE LA CUESTION DE DIOS

SAN ANSELMO Y EL INSENSATO

MÁS de ocho siglos hace que San Anselmo escribió desde su abadía normanda del Bec un librillo exiguo y espléndido, que llamó *Proslogion*, con nombre griego, o sea *alocución*, en castellano. Y esta alocución fué tan bien escuchada, que desde entonces no ha dejado de inquietar a la filosofía, y se ha vuelto sobre ella una vez y otra, con perpetua y fecunda desazón. ¿Por qué tanto?

En aquel librillo de encendida prosa demostraba San Anselmo, entre otras cosas menos importantes, que existe Dios. No es para menos, ciertamente; pero la prueba, lo que se ha llamado argumento ontológico, son unas cuantas líneas, sin demasiadas complicaciones. Parecía, pues, que había de ser fácil dar un último fallo sobre la prueba y declararla, de una vez para todas, concluyente o inválida. Sin embargo, no ha sido así: los mayores filósofos han venido a incidir, uno tras otro, sobre el argumento de San Anselmo, y no de cualquier modo y de pasada, sino haciendo de su actitud hacia él un punto capital de su filosofía. Esto nos hace sospechar que no se trate

sólo de un raciocinio, sino de algo mucho más complejo e importante.

No me voy a ocupar aquí de la estructura dialéctica y el alcance probatorio del argumento. De esto sólo quisiera decir una cosa. Kant hizo ver de un modo especialmente claro que se trata de una posición metafísica total; por eso las críticas—ante todo la suya—no han sido una mera discusión sobre los términos del razonamiento, sino un nuevo planteamiento del problema. En toda actitud ante el argumento ontológico se supone una filosofía. La crítica de Kant pudo parecer definitiva; pero Hegel nos volvió a sacar de esa tranquilidad, y la prueba de San Anselmo sigue siendo problemática, en un sentido mucho más agudo que haya podido parecerlo nunca. El problema, en efecto, no es tanto ver si el argumento concluye o no, como averiguar qué es menester para que pueda pensarse, qué se necesita para que pueda intentarse esa prueba. Esto hace que tenga sentido bordear el argumento, sin entrar en la discusión de su fórmula; indagar, hablando en otros términos, sus *supuestos*.

Si se entiende este postulado de un modo total y riguroso, renuncio a satisfacerlo. Sólo intento, apartándome con cautela del argumento mismo, poner un poco de luz en su contexto: esto puede servir para disipar algunos equívocos y poner de mani-

fiesto la dimensión decisiva que da su sentido a la prueba. Con esto se pretende indicar y justificar el camino por donde podría abordarse el tema de una comprensión suficiente y total del argumento y del *Proslogion* todo.

I

DIOS COMO SUPUESTO.

La primera impresión que se tiene al leer el *Proslogion* es la de que allí se trata de algo muy grave. No sólo, naturalmente, por la índole del tema, sino por el alcance de aquellas páginas. El alcance, sobre todo, para San Anselmo, a quien se siente extrañamente vinculado a su argumentación. En segundo lugar, se barrunta que la fórmula del argumento, tal como se expone en el capítulo II, no basta, y está muy lejos de agotar la cuestión. Y se cae en la cuenta de que es menester echar mano de los capítulos próximos, e interpretar de un modo unitario los cuatro primeros del *libellum* (1).

---

(1) Véase su transcripción íntegra al final de este ensayo. He seguido el texto de Schmitt, *Florilegium Patristicum*, Bonn, 1931.

Ante todo, el primero, *Excitación de la mente a la contemplación de Dios*. A una mirada superficial puede parecer sólo una piadosa exhortación. Si acaso, unas alusiones a la doctrina agustiniana del hombre interior, y nada más. No se trata de esto. Un primer hecho, que nos puede dar luz sobre el problema, es la constante apelación a algunos textos de los Salmos, de Jeremías, de Job, de San Pablo. Es decir, textos *religiosos*. ¿Qué quiere decir esto? El punto de partida de San Anselmo tiene aire de oración; y esto, si se entiende con todo rigor, no hay inconveniente en admitirlo. San Anselmo dirá con el Salmo 26: *Quaero vultum tuum, vultum tuum, domine, requiro*. Todo el capítulo es una llamada a Dios. Y esto tiene algunos supuestos.

Por lo pronto, que no se tiene a Dios. Pero un no tener que no es la pura nada, sino una concreta privación: un efectivo echar de menos. Y esto es tener a Dios de algún modo. ¿Cómo? De un modo deficiente, claro es; lo que Dios no es—y éste es el primer problema, lo primero que es menester explicar—es presente. *Si autem ubique es, cur non video praesentem?* Este sentir a Dios oculto es el único suelo sobre que puede fundarse el argumento; y de esta situación fundamental pende todo él.

San Anselmo parte, pues, de Dios; no digo su demostración, sino él, en este comienzo decisivo de su

libro. Esta situación consiste en no haber visto nunca a Dios; y no quiere esto decir la mera falta de Dios en el horizonte, sino una privación, algo anormal, que requiere justificación. *Ad te videndum factus sum, et nondum feci, propter quod factus sum.* Lo que pone al hombre en esta extraña posición de ceguera para el que está en todas partes, es el pecado. La imagen de Dios está en el hombre *offuscata fumo peccatorum.* Y el pecado no es sólo humo que impide la visión de Dios, sino también, y antes, una efectiva expulsión y caída. *Aerumnosi*—clama San Anselmo—, *unde sumus expulsi, quo sumus impulsi! Unde praecipitati, quo obruti!* Esto pone de manifiesto que Dios es justamente aquello en que se está —*patria* dice San Anselmo—y de donde se puede ser alejado o desterrado. Y este destierro es que Dios aparta su faz de nosotros. Entonces queda vuelto y escondido; y el hombre, sin luz, cae; y este caer—no entrar—es en sí mismo: *Tendebam in deum, et offendi in me ipsum.*

La situación que es el punto de partida queda descrita, pues, en términos estrictamente religiosos. Y repito que todo esto no es piadoso solamente, sino el estrato profundo que mueve la acción intelectual de San Anselmo. No se trata de llegar a Dios, sino de contemplarlo; mucho menos de hacer una teoría acerca de un ente pensado, o de un concepto meta-

físico; todo esto podrá venir más tarde, ciertamente; pero no es lo primero. Dios no empieza por ser una hipótesis, ni algo necesario para explicar la existencia o el movimiento del mundo. Dios está ya ahí, desde luego, en el modo del apartamiento; como lo oculto y perdido. El hombre, entonces, se siente cargado y caído en el horror de la muerte. Esperaba el reposo y el goce de su intimidad y de su mente y encuentra el vacío: *densentur suspiria.*

Esto no es una teoría, sino el pensamiento de San Anselmo. En este momento se dispone a entrar en sí mismo y cerrar la puerta; pero deja dentro, cuidadosamente, a su Dios lejano y las cosas que lo pueden acercar. Y sólo así, sobre el supuesto primario de la Divinidad en que se vive, puede pedir a Dios que se le muestre.

II

FIDES QUAERENS INTELLECTUM.

Es menester preguntarse ahora por qué San Anselmo tiene que contemplar a Dios. ¿Por qué esta fe busca la inteligencia? ¿No le basta creer? Se puede pensar que el entender es necesario para robustecer la fe y hacerla más segura. Sin embargo, San Ansel-

mo dice concretamente que no busca entender para creer, sino a la inversa; no se trata, pues, de esto. Tampoco de lograr un saber sobre el *mismo* objeto de la fe. No es que la fe y la inteligencia transcurran paralelas e independientes, sin más relación entre sí que una comunidad—problemática si así fuera—de objeto. En ese caso, el saber sería algo sobrevenido extrínsecamente a la fe, y nada tendría en realidad que ver con ella. Y es la misma fe la que busca la inteligencia; es ella quien se pone en marcha para saber. Tenemos que ver, pues, qué es lo que obliga a la fe de San Anselmo a exceder de sí misma para alcanzar la inteligencia; y esta necesidad tendrá que emerger de su propio carácter interno.

San Anselmo, en otro lugar (*Monologion*, capítulo LXXVIII), hace una aguda distinción entre dos modos de fe, la fe viva y la fe muerta. La fe viva es una fe que obra, *operosa fides*, frente a una *otiosa;* pero lo más importante es que este carácter operativo de la fe se funda en un amor o *dilectio*, que es quien da vida a la fe verdadera. Y San Anselmo define la fe viva, de un modo más preciso, como la que cree *en* aquello *en* que se debe creer, mientras la fe muerta sólo cree *aquello* que se debe creer. Hay que ver la relación de estas distinciones con la *fides quaerens intellectum*, que se moviliza en el capítulo I del *Proslogion*.

La fe viva es un *credere in,* con un *in* acusativo y activo, que consiste en *dilectio.* La situación del hombre que tiene fe viva es la del que está ansioso del amor de Dios y arrojado lejos de su faz; por eso quiere *volver,* y esa vuelta es más bien que Dios se le vuelva y restituya. Aquí encontramos de nuevo el sentido de aquel texto de los Salmos: *Busco tu rostro; tu rostro, Señor, requiero.* Pero Dios habita una luz inaccesible y es él mismo luz; por eso el restituirse Dios a nosotros es una efectiva iluminación. *¿Cuándo iluminarás nuestros ojos y nos mostrarás tu faz?* Lo que es menester, pues, es que Dios se *muestre;* entonces y sólo entonces es cuando el hombre tendrá propiamente a Dios; y no lo tendrá perdido, en el modo *deficiente* de una privación, sino *encontrado.* Y este encontrar luminoso al Dios que al fin se muestra está en relación estricta con el amor que vivifica la fe: *Que amándote te encuentre, que encontrándote te ame.*

Vemos, pues, cómo la fe viva de San Anselmo lleva ya inclusa en sí una raíz que la impulsa a ver a Dios; que la hace buscar la faz divina, ostensa y en la luz: en su verdad. Buscar, por tanto, al *verdadero Dios.* Y esto es *intelligere,* entender. *Deseo* —dice San Anselmo—*entender de algún modo tu verdad, que cree y ama mi corazón. Y no busco entender para creer, sino que creo para entender.*

Pues creo también que si no creyera, no entendería. Si no creyera, si no tuviera fe, o sea amor, dilección, no podría entender, no podría llegar a la verdad de Dios. San Agustín ya lo había dicho: *Non intratur in veritatem, nisi per charitatem.*

Pero no es esto todo. La situación de ceguera para Dios, la pérdida de la Divinidad, es algo que afecta al hombre en lo que es. El hombre está encorvado por el pecado, y pide a Dios que lo levante: *erige me,* ruega San Anselmo. Y este levantar, esta erección, no es otra cosa que un *erigere mentem,* un levantar la mente a la contemplación de Dios, como San Anselmo dice en el proemio de su librillo. Esta erección lo que hace es volver al hombre a lo que es; está hecho para ver a Dios, y no lo ha visto nunca; todavía no ha hecho aquello para lo que se lo hizo. La fe viva, al restituirnos a Dios, restituye a cada hombre a sí propio, le hace ser lo que es y saber que lo es en Dios. Ya veremos más adelante la importancia que esta integridad y plenitud del hombre erecto que contempla a Dios tiene para el sentido del argumento. Por esto el hombre, cuando deja las ocupaciones y los pensamientos en que anda perdido, cuando entra en su *mente* y puede habérselas de verdad consigo, encuentra el hueco y pérdida de Dios, y la fe que lo empuja y ayuda a buscarlo. Y esta fe, por su carácter propio y su índole constitutiva para

el hombre, tiene que ser en San Anselmo *fides quaerens intellectum.*

¿Qué es, pues, lo que busca San Anselmo al comenzar su meditación? No quiere penetrar la alteza de Dios—«¿qué lengua hay que la cuente?»—, que es luz inaccesible para su inteligencia. Sólo *aliquatenus intelligere veritatem tuam,* entender de algún modo su verdad. Una contemplación, un saber de Dios, sólo; *hasta aquí,* pues, no se trata en modo alguno de demostrar que hay Dios. ¿Para qué, si Dios es precisamente el supuesto, si nos venimos moviendo en él y es justamente su lejanía y latencia quien nos obliga a buscarlo y manifestarlo? Es menester justificar algo tan extraño como que San Anselmo se proponga, partiendo de esta situación inicial que he intentado exponer en términos precisos, demostrar que hay Dios. Y me interesa hacer constar que la fe se pone en marcha hacia una contemplación intelectual de Dios, hacia una teología, diremos, sin que aparezca *todavía* el problema de demostrar la existencia de Dios. ¿Cuándo resulta esto necesario? Más aún: ¿cómo es posible?

III

NECESIDAD DEL INSENSATO.

San Anselmo insiste una vez más, a punto ya de comenzar su meditación, en que se trata de un entender dado a la fe, y en estricta relación con ella. Quiere entender que Dios es, como cree, y que es tal como cree. Le parecía *negligencia*—por tanto, *otiosa fides*, fe muerta—no procurar entender lo que se cree, después de estar confirmado en la fe (véase *Cur Deus homo,* I, 2). Y creemos—dice—que Dios es algo tal que nada puede pensarse mayor. San Anselmo apela aquí de nuevo al agustinismo.

Pero acaso no existe un ente semejante, porque, según el Salmo 13, *el insensato dijo en su corazón: no hay Dios*. Sólo ahora cambia la situación en que nos veníamos moviendo. Ya no se está apoyado en Dios, echándolo de menos, tratando de encontrarlo, sino que *se niega el supuesto*—nunca con más justeza se emplea esta expresión—, se afirma sencillamente que no hay Dios. Entonces puede tener sentido, hasta ser necesario acaso, probar que hay Dios. Y San Anselmo se dispone a intentarlo.

Conviene advertir que San Anselmo no esgrime

su argumento contra una mera negación verbal; acaso esto sólo no lo hubiera movido. No es menester argüir contra el que es cristiano (Epístola XLI). La negación de Dios que ocupa a San Anselmo está dicha *in corde;* no es, pues, una pura idea sin arraigo en un sujeto que la soporte y se vincule a ella. El que dice que no hay Dios es, por tanto, *impío;* y se lo califica de *insipiens*, insensato; ἄφρων lo llama el griego de la versión de los Setenta. ¿Por qué? Ya veremos cómo de esto depende el sentido del argumento.

El insensato es el que no tiene sentido. El que no tiene φρόνησις, diría un griego. Una cierta prudencia, pero con un carácter de saber. Y este sentido superior que es la φρόνησις se contrapone precisamente a *los sentidos,* a la sensación. Este sentido es algo interior o íntimo: es lo que más propiamente constituye al hombre, y por eso el que carece de él está fuera de sí o enajenado; ésta es justamente la significación más obvia de insensato. No es en modo alguno casual que San Anselmo se refiera al hombre insensato y enajenado. Su punto de partida era el inverso: la entrada en sí mismo, el recogimiento, cerrando las puertas, la plena posesión. San Anselmo pedía al hombre que se desentendiera de sus *pensamientos* tumultuosos para entrar en la *mente;* no se trata, pues, de lo mismo; la mente no es sólo un

órgano para pensar, sino que ella sola puede dar *sentido* al pensamiento. Lo demás es sólo *insensatez* o *demencia*.

El hombre interior o interiorizado, el que llega a la intimidad de su sentido, encuentra a Dios. ¿Por qué camino? Ya vimos que se trataba de una vía de privación; encuentra el hueco de Dios, y lo encuentra al hallarse a sí mismo. El hombre se aprehende como hecho para ver a Dios, y con ese destino sin cumplir. Encuentra una imagen de Dios, oscurecida por el humo de los pecados: la imagen de Dios que es el hombre, a pesar de su caída. Al entrar en sí mismo, el hombre se encuentra con lo que es, y por eso, al mismo tiempo, con Dios; si se quiere, con el apartamiento y desvío del Dios en que se está. Y la entrada en sí mismo es el principio de la contemplación de Dios, al comienzo de la teología.

El insensato, por el contrario, no se encuentra, queda fuera de sí. Maine de Biran, que se pasó su vida meditando sobre el *sentido íntimo*, decía que el yo reside entero en él, y que fuera de él no hay criterio ninguno. Por esto, en lugar de caer en la cuenta de su alejamiento de Dios, el insensato no lo ve y la niega. Y San Anselmo, entonces, tendrá que argüir contra él para probar que hay Dios. Pero es menester examinar con cuidado la índole de esta réplica demostrativa.

La argumentación de San Anselmo no es un razonamiento de carácter general, hecho *con ocasión* de una negación imaginaria; lejos de eso, su mismo nervio consistirá en hacer hincapié en la situación desde donde se niega, para hacerla insostenible y superarla. Con esto no se quiere decir nada acerca de la validez, todo lo universal que se quiera, de su raciocinio; son cuestiones totalmente independientes. Lo que es claro es que la prueba se dirige al insensato: *ipse idem insipiens,* «el mismo insensato...». Así comienza a argumentar. Y cuando, una vez formulada su prueba, se pregunta San Anselmo cómo es posible lo más extraño y problemático de todo, a saber, que alguien niegue a Dios, responde que no es así sino porque se trata de un necio e insensato.

Si sólo fuese un mero carecer de Dios, una absoluta ignorancia de él, lo que tendría que hacer San Anselmo sería algo muy distinto: señalar hacia Dios, hacer llegar hasta él, *mostrarlo.* Pero el insensato *dixit,* dijo que no hay Dios. Hay, pues, un decir, que consiste en negación; y a esa negación es a la que se ha de responder, dialécticamente, con una prueba. El supuesto de la demostración es que se ha negado que haya Dios; a San Anselmo le es menester, por tanto, el insensato.

Lo que el insensato ha dicho es el terreno en que va a fundarse su interlocutor. Esto permite que haya

un diálogo, en el que se oponga al decir sin sentido el decir iluminado de la mente. *Cogiéndolo por la palabra,* San Anselmo va a hablar al insensato.

IV

El sentido de la prueba.

El argumento de San Anselmo es algo muy sencillo. El mismo insensato, al decir que no hay Dios, entiende lo que dice, y si decimos que Dios es algo tal que nada puede pensarse mayor, también lo entiende, y por tanto está en su entendimiento. Lo que niega el insensato es que Dios, además, esté *in re,* lo haya en realidad. Pero supongamos que, en efecto, Dios exista solamente en el entendimiento; podemos pensar entonces que existiera también en realidad, y esto es *más* que lo primero. Por tanto, podemos pensar algo mayor que Dios, si éste no existe. Pero esto está en contradicción con el punto de partida, según el cual Dios es tal que no puede pensarse mayor. Es decir, la suposición de que no exista sino en el entendimiento es contradictoria y, por lo tanto, imposible. Luego necesariamente hay Dios, no sólo en el entendimiento, sino también en realidad. Dicho en otros términos: si sólo existe en

el entendimiento, no cumple la condición de ser un ente tal que nada puede pensarse mayor, y esto quiere decir que no es de Dios de quien se habla, y no hay cuestión. Esto es todo.

No vamos a entrar aquí en el examen detenido del argumento, como razonamiento demostrativo. La crítica de Kant puso en claro que en el argumento ontológico va implicada una idea del ser, como predicado real. Kant se oponía a esto: el ser no es un predicado real; la existencia no aumenta en nada el contenido de un concepto. Según su ejemplo famoso, cien escudos reales no contienen absolutamente nada más que cien escudos pensados. En esta crítica, pues, se enfrenta la metafísica de Kant—con su idea del ser trascendental—con la de San Anselmo y aun con la del primer idealismo de Descartes y de Leibniz. Pero, como ya dije, no vamos a hacernos cuestión de este grave aspecto del problema.

El argumento anselmiano estriba en demostrar que, en rigor, no se puede negar que haya Dios. La inexistencia de Dios es impensable; esto es lo que pretende probar en el capítulo II del *Proslogion*. Por esto, el que dice que no hay Dios, dice lo que no puede pensar. ¿Cómo es esto posible? San Anselmo tiene que distinguir, para explicarlo, dos modos de *cogitatio*, dos maneras diversas de pensar. Según una, se piensa una cosa cuando se piensa la *voz* que

la significa; según la otra, cuando se entiende *aquello mismo* que es la cosa. Del primer modo, dice San Anselmo, es posible, efectivamente, pensar que no hay Dios; pero en manera alguna del segundo. Esto es, la negación de Dios es un equívoco. Se emplea este vocablo con una significación extraña—y por tanto no se habla de Dios ni se lo niega—, o sin sentido alguno. Y el que emplea palabras sin sentido, el que no sabe o «no piensa» lo que dice, es justamente el *insensato*. No se trata, pues, de un apelativo de piadosa irritación, sino de un concepto riguroso.

San Anselmo, frente al insensato, arguye del único modo que es posible: con la mente. Su pretensión es llegar a pensar lo que se dice, y a pensarlo con rigor, en el fondo del hombre, en la plenitud de su sentido. Cuando el insensato logra hacer esto, se le hace manifiesta la vacuidad de lo que antes decía; ve que, hablando con propiedad, *no decía nada* o *no sabía lo que decía*. No era, pues, él quien negaba, porque estaba entonces ausente de sí mismo; estaba fuera de su mente. Y ahora, recogido en ella, vuelto en sí mismo, se encuentra y recobra el sentido: ya no es *insensato*. *In interiori homine habitat veritas*, dijo San Agustín; y San Anselmo es un fiel agusgustiniano.

Maine de Biran argumentaba una vez acerca de la

libertad de un modo muy semejante. *El que reniega de su libertad*—decía—*podría igualmente renegar de su existencia. Pero puesto que niega, tiene la idea de lo que niega; y como esta idea no es en el fondo más que un sentimiento inmediato, tiene ese sentimiento; y ¿cómo hablaría de ello en otro caso? ¿Cómo sabría que es un ente totalmente pasivo?* (*Oeuvres,* VIII, pág. 251). Es claro que el argumento es enteramente distinto, porque la peculiaridad del ontológico consiste en tratarse de un ente de naturaleza divina. Pero esto no es inconveniente para que se vea en un contexto completamente dispar la misma apelación al «sentimiento inmediato» o «sentido íntimo». En su estructura de referencia al verdadero fondo interior del sujeto que niega, el argumento de Maine de Biran y el de San Anselmo son idénticos; y esto nos puede aclarar el sentido más profundo del último.

El pensar con plenitud y verdad lo que es Dios lleva a ver que no se puede negar que lo haya. Entonces el hombre no es insensato, sino dueño de sí mismo, levantado de su oscuridad a la contemplación de Dios, para la que está hecho. Restituído, pues, a su ser verdadero, en la medida en que Dios ilumina y se deja conocer en este mundo. Son dos cosas inseparables lo que el hombre es y su situación respecto a Dios. Está hecho para ver a Dios, repito

una vez más. Las expresiones de San Anselmo adquieren su claridad mayor cuanto más rigurosamente se las toma; es menester no entenderlas vagamente, como bellas metáforas devotas, sino como lo que son: como conceptos con los que aprehende de un modo preciso el ser del hombre religiosamente vinculado a Dios.

Así es como San Anselmo arguye al insensato: apoyándose en su propia situación. Y el punto de partida, que permite hacerlo, es, como ya indicaba más arriba, lo que el insensato *dice*. A la palabra le es menester un sentido; ateniéndose a ella, se puede poner de manifiesto su contrasentido. Y desde el momento en que nos movemos en este ámbito, la situación de insensatez queda superada radicalmente, y el que negaba vuelve a sí y entra en la intimidad mental de su propia morada.

Pero es menester ahora reparar en otra cosa. Hemos visto que, para probar que hay Dios, lo que San Anselmo ha tenido que hacer es precisar qué se entiende por Dios. Para comprender que Dios existe necesariamente, hay que entender bien qué es Dios. Este es, pues, el primer paso para esclarecer aquella imagen de la Divinidad, tan oscurecida, de que hablaba San Anselmo al comienzo de estas páginas que comentamos. Con el argumento ontológico, San Anselmo inicia efectivamente la contemplación de Dios

hacia la que había partido. No es, pues, el argumento sólo la remoción del obstáculo que oponía la negación del insensato, sino el primero y decisivo hallazgo de su fe viva, que buscaba entender: el hallazgo intelectual de Dios.

Este hallazgo no es todavía la posesión plena de la Divinidad; no se logra con él penetrar lo que es Dios en su altitud. Esto excedería totalmente de la mente humana. Sólo es «una cierta intelección de su verdad». Y después de esto, una vez dueño del argumento ontológico, San Anselmo despliega toda su especulación acerca de Dios. La prueba que nos ocupa abre un cauce libre a la teología anselmiana. Y esta teología fluye necesariamente de la fe, de la situación religiosa que es para San Anselmo su ser de cristiano.

Pero es menester advertir que si a la religión de San Anselmo le pertenece de modo esencial la teología, no le es igualmente necesario el *éxito* de esta última. Sus palabras son terminantes: *Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere: aut si intelligere non valet, a fide recedere. Sed cum ad intellectum valet pertingere, delectatur: cum vero nequit, cum capere non potest, veneratur* (Epístola XLI). «El cristiano debe avanzar por medio de la fe hacia la inteligencia, no llegar por la inteligencia a la fe, o, si no puede

entender, apartarse de la fe. Sino que cuando puede llegar a la inteligencia, se complace; pero cuando no puede, cuando no puede comprender, venera.»

Este es, a mi entender, el sentido de la prueba ontológica. No he intentado hacer una teoría del argumento de San Anselmo, sino mostrar con la mayor claridad posible su significación. La novedad y actualidad filosóficas que se encuentren en estas páginas no son en modo alguno mías, sino de San Anselmo. Y he intentado justificar la autenticidad de mi interpretación, casi literal, con una apelación acaso fatigosa a los propios textos. Resulta claro al final de este ensayo que el argumento se funda, en última instancia, en el hombre mismo, recogido en su mente, que tropieza con Dios. San Anselmo arguye con la propia intimidad de su persona. Y esto nos explica aquel extraño calor que al comienzo sentíamos, al ver a San Anselmo afanosa, personalmente vinculado a su argumentación.

1935.

APENDICE

SAN ANSELMO

PROSLOGION

(CAP. I-IV)

CAPITULUM I.

Excitatio mentis ad contemplandum deum.

Eia nunc, homuncio, fuge paululum occupationes tuas, absconde te modicum a tumultuosis cogitationibus tuis. Abice nunc onerosas curas, et postpone laboriosas distentiones tuas. Vaca aliquantulum deo, et requiesce aliquantulum in eo. Intra in cubiculum mentis tuae, exclude omnia praeter deum et quae te iuvent ad quaerendum eum, et clauso ostio quaere eum. *Dic* nunc, totum *cor meum,* dic nunc deo: *Quaero vultum tuum, vultum tuum, domine, requiro* (Ps. 26, 8).

Eia nunc ergo tu, domine deus meus, doce cor meum, ubi et quomodo te quaerat, ubi et quomodo te inveniat. Domine, si hic non es, ubi te quaeram absentem? Si autem es, cur non video praesentem? Sed certe habitas *lucem inaccessibilem* (I Tim., 6, 16). Et ubi est lux inaccessibilis? Aut quomodo accedam ad lucem inaccessibilem? Aut quis me ducet et inducet in illam, ut videam te in illa? Deinde

quibus signis, qua facie te quaeram? Numquam te vidi, domine deus meus, non novi faciem tuam. Quid faciet, altissime domine, quid faciet iste tuus longinquus exsul? Quid faciet servus tuus anxius amore tui et longe proiectus *a facie tua?* (Ps. 50, 13). Anhelat videre te, et nimis abest illi facies tua. Accedere ad te desiderat, et inaccessibilis est habitatio tua. Invenire te cupit, et nescit locum tuum. Quaerere te affectat, et ignorat vultum tuum. Domine, deus meus es, et dominus meus es, et numquam te vidi. Tu me fecisti et refecisti, et omnia mea bona tu mihi contulisti, et nondum novi te. Denique ad te videndum factus sum, et nondum feci, propter quod factus sum.

O misera sors hominis, cum hoc perdidit, ad quod factus est. O durus et dirus casus ille! Heu! quid perdidit et quid invenit, quid abscessit et quid remansit! Perdidit beatitudinem, ad quam factus est, et invenit miseriam, propter quam factus non est. Abscessit, sine quo nihil felix est, et remansit, quod per se nonnisi miserum est. Manducabat tunc homo panem angelorum, quem nunc esurit: manducat nunc panem dolorum, quem tunc nesciebat. Heu publicus luctus hominum, universalis planctus filiorum Adae. Ille ructubat saturitate, nos suspiramus esurie. Ille abundabat, nos mendicamus. Ille feliciter tenebat et misere desoruit, non infeliciter egemus et miserabiliter desideramus, et heu! vacui remanemus. Cur non nobis custodivit, cum facile posset, quo tam graviter careremus? Quare sic nobis obseravit tucem et obduxit nos tenebris? Ut quid nobis abstulit vitam et inflixit mortem? Aerumnosi, unde sumus expulsi, quo sumus impulsi! Unde praecipitati, quo obruti! A patria in exsilium, a visione dei in caecitatem nostram. A iucunditate immortalitatis in amaritudinem et horrorem mortis. Misera mutatio! De quanto bono in quantum malum! Grave damnum, gravis dolor, grave totum.

Sed heu me miserum, unum de aliis miseris filiis Evae elongatis a deo! quid incepi, quid effeci? Quo tendebam, quo deveni? Ad quid aspirabam, in quibus suspiro? Quaesivi bona, *et ecce turbatio!* (Jer., 14, 19). Tendebam in deum, et offendi in me ipsum. Requiem quaerebam in secreto meo, et tribulationem et dolorem inveni in intimis meis. Volebam ridere a gaudio mentis meae, et cogor *rugire a gemitu cordis mei* (Ps., 37, 9). Sperabatur laetitia, et ecce, unde densentur suspiria!

Et o tu, domine, usquequo? (Ps. 6, 4). *Usquequo, domine, oblivisceris* nos, *usquequo avertis faciem tuam* a nobis? (Ps. 12, 1). Quando respicies et exaudies nos? Quando illuminabis oculos nostros et ostendes nobis faciem tuam? Quando restitues te nobis? Respice, domine, exaudi, illumina nos, ostende nobis teipsum. Restitue te nobis, ut bene sit nobis, sine quo tam male est nobis. Miserare labores et conatus nosttrios ad te, qui nihil valemus sine te. Invitas nos, adiuva nos. Obsecro, domine, ne desperem suspirando, sed respirem sperando. Obsecro, domine, amaricatum est cor meum sua desolatione, indulca illud tua consolatione. Obsecro, domine, esuriens incepi, quaerere te, ne desinam ieiunus de te. Famelicus accessi: ne recedam impastus. Pauper veni ad divitem, miser ad misericordem: ne redeam vacuus et contemptus. Et si *antequam comedam, suspiro* (Job, 3, 24), da vel post suspiria, quod comedam. Domine, incurvatus non possum nisi deorsum aspicere; erige me, ut possim sursum intendere. *Iniquitates meae supergressae caput meum* obvolvunt me, *et sicut onus grave* gravant me (Ps. 37, 5). Evolve me, exonera me, ne *urgeat puteus* earum *os suum super me* (Ps. 68, 16). Liceat mihi suspicere lucem tuam, vel de longe, vel de profundo. Doce me quaerere te, et ostende te quaerenti; quia nec quaerere te possum, nisi tu doceas, nec invenire, nisi te ostendas. Quaeram te desi-

derando, desiderem quaerendo. Inveniam amando, amem inveniendo.

Fateor, domine, et gratias ago, quia creasti in me hanc imaginem tuam, ut tui memor te cogitem, te amem. Sed sic est abolita attritione vitiorum, sic es offuscata fumo peccatorum, ut non possit facere, ad quod facta est, nisi tu renoves et reformes eam. Non tento, domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum; sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo: quia, nisi credidero, non intelligam.

Capitulum II.

Quod vere sit deus.

Ergo domine, qui das fidei intellectum da mihi, ut, quantum scis expedire, intelligam, quia es, sicut credimus, et hoc es, quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid, quo nihil maius cogitare possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia *dixit insipiens in corde suo: non est deus?* (Ps. 13, 1). Sed certe ipse idem insipiens, cum audit hoc ipsum, quod dico: aliquid, quo maius nihil cogitare potest, intelligit, quod audit; et quod intelligit, in intellectu eius est, etiam si non intelligat illud esse. Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogitat, quae facturus est, habet quidem in intellectu, sed nondum intelligit esse, quod nondum feci. Cum vero iam pinxit, et habet intellectu et intelligit esse, quod iam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid, quo nihil maius cogitari potest, quia hoc, cum audit, intelligit, et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id, quo

maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re; quod maius est. Si ergo id, quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum, quo maius cogitari non potest, est, quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re.

CAPITULUM III.

Quod non possit cogitari non esse.

Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse; quod maius est quam, quod non esse cogitari potest. Quare si id, quo maius nequit cogitari, potest cogitari non esse: id ipsum, quo maius cogitari nequit, non est id, quo maius cogitari nequit; quod convenire non potest. Sic ergo vere est aliquid, quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse. Et hoc es tu, domine deus noster. Sic ergo vere es, domine deus meus, ut nec cogitari possis non esse. Et merito. Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super creatorem et iudicaret de creatore; quod valde est absurdum. Et quidem, quidquid est aliud praeter te solum, potest cogitari non esse. Solus igitur verissime omnium et ideo maxime omnium habes esse, quia quidquid aliud est, non sic vere et idcirco minus habet esse. Cur itaque *dixit insipiens in corde suo: non est deus* (Ps. 13, 1), cum tam in promptu sit rationali menti te maxime omnium esse? Cur, nisi quia stultus et insipiens?

Capitulum IV.

Quomodo insipiens dixit in corde, quod cogitari non potest.

Verum quomodo dixit in corde, quod cogitare non potuit; aut quomodo cogitare non potuit, quod dixit in corde, cum idem sit dicere in corde et cogitare? Quod si vere, immo quia vere et cogitavit, quia dixit in corde, et non dixit in corde, quia cogitare non potuit: non uno tantum modo dicitur aliquid in corde vel cogitatur. Aliter enim cogitatur res, cum vox eam significans cogitatur, aliter cum idipsum, quod res est, intelligitur. Illo itaque modo potest cogitari deus non esse, isto vero minime. Nullus quippe intelligens id, quod deus est, potest cogitare, quia deus non est, licet haec verba dicat in corde aut sine ulla aut cum aliqua extranea significatione. Deus enim est id, quo maius cogitari non potest. Quod qui bene intelligit, utique intelligit idipsum sic esse, ut nec cogitatione queat non esse. Qui ergo intelligit sic esse deum, nequit eum non esse cogitare. Gratias tibi, bone domine, gratias tibi, quia quod prius credidi te donante, iam sic intelligo te illuminante, ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere.

LA PÉRDIDA DE DIOS

I

VARIACIÓN EN LA MENTE EUROPEA.

DE tiempo en tiempo se descubren cambios desusados en el mundo. No parece ya que se siga el paso firme y lento que acostumbra la historia, sino que hay un hervidero creciente de mudanzas. Todo cambia vertiginosamente, y se va transformando sin descanso el mundo. Pero estas épocas, cuando se las quiere apresar, se hurtan con agilidad a la mente y le ocultan, no ya su secreto, sino los contornos mismos de su realidad móvil. ¿Cuándo empiezan? ¿Hasta dónde se extienden en los años? Esta primera cuestión se suele mostrar arisca y difícil. A veces se presentan como afectados por este cambiar brusco largos períodos de tiempo, que suelen tomarse como realidad homogénea. Se habla de decadencia del mundo antiguo, y es menester cautela para no hacer entrar en ese concepto desde los Diáconos hasta la irrupción de Alarico en los confines del Imperio. Cuando se advierte la falta de sentido que

esto tiene, se propende a lo inverso: a examinar minuciosamente los años, uno por uno, a no confundir este siglo con aquél, ni este decenio con el que le sigue. Pero la claridad, desgraciadamente, no suele aumentar demasiado. Vista desde tan cerca, la realidad histórica parece excesivamente complicada y mudable. Tanto, que se duda ya si todas las mudanzas que se entrelazan de modo tan sutil pertenecen a una efectiva etapa de evolución del mundo. Se ve de un modo clarísimo que hay cambio; pero de una manera tan extremada y compleja, que se sospecha si acaso no podrá hablarse de *un* cambio lleno de conexión y de sentido.

Todas las menudas mudanzas parciales, ¿se unen para formar un paso de la historia? ¿O son sólo agitación, hervidero sin designio y sin límites? Si se acota un espacio de tiempo, parece que la mudanza excede siempre de él. Antes y después también la había. Pero ¿la misma u otra? Esta es la cuestión. Lo nuevo, lo que se reconoce como nuevo y naciente, se da junto con las cosas más viejas, y muchas de éstas siguen perdurando. La época aparece como contradictoria. Y si esperamos a que todo se aclare, a que lo viejo muera y lo nuevo triunfe plenamente, nos escapan los límites, y acaso nos encontremos en una nueva zona de mudanza, perdidos de nuevo y sin salida.

Algo de esto ocurre en la gran época de cambios que es la historia europea en los confines de los siglos XVII y XVIII. Es evidente que en esos años se pasa de un mundo a otro muy distinto. Pero ¿cómo? En esos años suceden demasiadas cosas para que sea fácil ver con claridad. Muchas cosas que a veces son opuestas, y todas pujantes; y se pregunta uno cuáles son las decisivas. Por otra parte, algunas dimensiones muy características de esta época proceden de tiempo atrás. Y entonces se nos extiende entre las manos hasta perder toda precisión. Nos vemos obligados a buscar sus raíces en el Renacimiento y sus consecuencias directas en el romanticismo; y tenemos que considerar un inmenso período de más de tres siglos. Esto nos parece, con razón, intolerable. No se puede operar con tan largo tiempo, ni hacer sobre él afirmaciones precisas. Tal es la situación espinosa y difícil con que se tropieza. ¿Cómo salvarla?

La mejor aportación al estudio de este tema es tal vez el magnífico libro de Paul Hazard: *La crisis de la conciencia europea* (1). Hazard ha puesto debajo del título de su libro dos fechas: 1680-1715. Con esto se ve que opta por hacer un análisis minucioso de los años que juzga decisivos, sin cabalgar alegremente

(1) *La crise de la conscience européenne* (París, 1935). En 1941 he traducido este libro al castellano (Madrid, *Pegaso*).

por las centurias. Paul Hazard intenta encontrar la verdad de ese tiempo riquísimo a través de un material extenso y variado, que maneja con un dominio y una luminosa elegancia que no quiero dejar de subrayar aquí. Y es indudable que consigue muchas cosas en este libro, tan atractivo y tan bien hecho. Por lo pronto, darnos una visión llena de frescura y nitidez de la intrincada complejidad de esos decenios; además, establecer con precisión las conexiones que vinculan los momentos más importantes; y hacer ver que, en efecto, «la mayoría de los franceses pensaba como Bossuet; de repente, los franceses piensan como Voltaire». Y añade Hazard: «es una revolución». Nos muestra, pues, cómo se transforma en esos años *la superficie de la historia.*

Pero, terminada la lectura del libro de Hazard, y en virtud, precisamente, de la luz que arroja sobre esa época de crisis europea, se plantean algunas cuestiones muy centrales, que importaría mucho poner en claro para completar, en una dimensión distinta, la claridad lograda acerca del tema. Concretamente, surge el problema de los límites mismos asignados a esa época crítica. Es un período de contornos algo desdibujados, que pudiera ampliarse o restringirse, y que, sin embargo, tiene una visible unidad. Es una época única, con un sentido claro, pero cuyo principio no se muestra con evidencia. Se podría pensar

que haya una raíz oculta fuera del tiempo o de los hechos considerados por Paul Hazard, y que ésta sea la que dé su sentido unitario a todos esos cambios y explique la razón de sus límites. Si así fuera, sería conveniente precisar la evolución de esa raíz determinante, lo que arrojaría no poca luz sobre la alteración del aspecto del mundo, sobre la transformación, como antes decía, de la superficie de la historia. Recoger y mostrar algunos hechos del pensamiento europeo, que influyen esencialmente en estos cambios y hacen que adquieran la conexión y el sentido de una etapa del mundo, es lo que aquí me propongo.

Ortega ha mostrado que la historia no tiene una estructura simplemente continua, sin articulación alguna, de modo que a un año siga otro, sin más, y todos fluyan de un modo homogéneo. Con su teoría de las generaciones ha establecido una ley histórica, según la cual el mundo varía por períodos de quince años, entre cada dos de los cuales hay una diferencia que no encontramos dentro de una misma generación. Esta estructura está fundada en la de la vida humana individual, y mantiene su ritmo uniforme a lo largo de la historia. Pero no basta con esto. De vez en cuando hay una generación que difiere de la anterior mucho más y, sobre todo, mucho más radicalmente que lo que es usual; es lo que llama Ortega una generación decisiva, a partir de la cual comienza

una nueva época. Y ésta dura a su vez cierto tiempo, dentro del cual se vuelve al ritmo normal de las generaciones, hasta que esta época *concluye* para dejar paso a otra, iniciada por otra generación decisiva. Ahora bien: este nuevo tipo de variación no procede ya de la mera mecánica cronológica de las generaciones, sino de un elemento distinto, que trasciende de ella. Por ejemplo, en un momento de la historia surge una creencia nueva, que altera la perspectiva del hombre y lo hace situarse frente a la vida en distinta posición; desde entonces, se vive de esa creencia, y mientras esto ocurre, se sigue en lo que podemos llamar la misma época, a pesar de la variación menor de las generaciones. Cuando se pierde la fe viva en esa creencia, por ejemplo, la época termina. Aquí intervendría, pues, un elemento que excedería de la vida individual y que sería quien moldea la historia en sus grandes etapas. Intentemos aplicar esta idea a la época que aquí nos interesa.

A lo largo del siglo XVII, y con toda plenitud en el XVIII, acontece en Europa algo muy peculiar, y a lo que se pueden referir en definitiva los más de los cambios por que en esos años se pasa. Se trata de la suerte que corre en los asuntos humanos un personaje que, hasta entonces, había desempeñado un papel importantísimo: Dios. No podemos negar que no le faltaban títulos para ello. Pero eran títulos un

tanto vagos y generales; no se justificaba en cada caso la presencia de Dios en la ciencia humana. Era —por razones, repito, de gran generalidad—el gran supuesto de las disciplinas científicas y de los principios directores de la vida. Ateniéndonos a las ciencias, esto es especialmente visible, y se advierte que los motivos por los que Dios era supuesto de ellas eran religiosos o, a lo sumo, teológicos; es decir, extrínsecos al contenido científico mismo. Pues bien, en el siglo XVII va dejando Dios de aparecer en las ciencias. Se habla de un derecho natural, de una moral natural, a veces estética, incluso de una religión natural o deísmo, donde, a decir verdad, Dios no tiene demasiado que hacer. Y lo más curioso del caso es que no se dan tampoco muchas razones para justificar por qué la Divinidad desaparece de la ciencia. Dios pasa de ser el supuesto principal de todas las disciplinas a la total ausencia de ellas, sin que se sepa muy bien por qué. Con lo cual quedan grandes dudas respecto a la legitimidad de esa presencia o de esa ausencia.

Resolver esta cuestión es acaso lo más urgente y necesario que se plantea a la mente de nuestros días. Pero aquí no es posible ni siquiera rozar el tema. Dejando esto a un lado, se puede uno preguntar cómo y por qué se realiza este proceso mediante el cual Dios se va alejando de la mente europea. La

razón de esto tiene que encontrarse en que varíe de algún modo la situación intelectual de Dios. Y la Divinidad ha sido tradicionalmente objeto de la metafísica. Más aún, dentro del cristianismo, el tema de Dios ha ocupado en la filosofía un puesto decisivo, porque ha determinado en buena parte todos los demás. De la suerte, pues, del ente divino ha dependido la de todo el sistema mental del hombre: por eso nos es menester ponerla en claro. ¿Qué ha ocurrido con Dios en la filosofía moderna?

II

DIOS EN LA METAFÍSICA MODERNA.

1. Es suficientemente conocido el proceso mediante el cual Dios se va apartando de la razón, en la última etapa de la Escolástica medieval, para acentuarse su carácter voluntario y omnipotente. Se empieza por pensar que a Dios no le convienen limitaciones racionales, buenas para los hombres, pero inadecuadas a su índole divina. Parece menoscabo a la grandeza de Dios el que esté obligado a ajustarse a la racionalidad; y la afirmación ockamista de la arbitrariedad y omnipotencia divinas no hace sino

poner a Dios en el lugar digno de su naturaleza (1).

Pero esto tiene la consecuencia de que no es posible hacer gran cosa con la razón, aplicada a Dios. Y el hombre, para saber de la Divinidad, no ha tenido más que dos fuentes: la razón y la revelación. Si la primera no es válida, no hay lugar ni posibilidad para una *theologia naturalis*. Sólo queda en pie la *theologia fidei*, fundada en revelación; pero tampoco esta teología queda indemne, porque—no hay que olvidar esto—la teología, por muy fundada que esté en la revelación, es una ciencia, y una ciencia racional. Por esto se va acentuando cada vez más el carácter práctico de la teología, y se va cargando de un sentido religioso que desplaza un tanto el rasgo intelectual y raciocinante. Dios no es, pues, objeto propio de la razón. Por tanto, la filosofía se ve obligada a prescindir de algún modo de él.

¿A qué regiones de la realidad se aplica entonces la razón? Desde luego, al hombre, que es quien es propiamente racional. No olvidemos que el final de la Edad Media es época en que la lógica está en gran favor. Pero no sólo al hombre; hay un objeto al que se vuelven los ojos, después de haberlos apartado de Dios, y que, por lo visto, tiene una extraña

(1) Cfr. Xavier Zubiri: "Hegel y el problema metafísico", *Cruz y Raya*, núm. 1, pág. 21.

estructura racional. Los conceptos humanos, en su forma más precisa y rigurosa, los conceptos matemáticos incluso, se adaptan maravillosamente a la naturaleza; aquí sí es plenamente válida la razón: lo que constituye tradicionalmente la naturaleza del hombre muestra su adecuación a la naturaleza de las cosas. En la naturaleza, el hombre se siente seguro y en su casa. En cuanto a Dios, pierde intelectualmente interés. Se trata bastante de él, es cierto, pero suele ser con vistas al mundo. Para Nicolás de Cusa es *coincidentia oppositorum,* pero es menester advertir que estos opuestos son la contrariedad del mundo: lo que se busca es que Dios salve esa discordia de las cosas. Y se intenta también, de un modo o de otro, poner de acuerdo a Dios con este mundo que el hombre parece haber estrenado. Por eso son tan frecuentes en la época—una época bastante dilatada—las acusaciones de panteísmo, más o menos justificadas, pero que encuentran su pretexto en ese inmoderado afán de evitar conflictos entre la criatura y el Creador. Dios interesa a la mente, de un modo muy principal, por su relación con el mundo, y no por sí mismo.

Por otra parte, este mundo no necesita excesivamente de Dios. Es cierto que ha sido creado por él; pero nada más. La antigua idea de la conservación, de la creación continuada, va perdiendo validez; el

mundo, una vez creado, es con suficiente plenitud para subsistir. Y ya está creado; que Dios, simplemente, no lo aniquile, y no es menester más. La mente se puede desentender de Dios y aplicarse a este mundo en que vive, donde tan maravillosamente funciona. Con Dios hay que tratar religiosamente: intelectualmente, no es demasiado necesario. El hombre se recoge en su razón y en lo que le es homogéneo; se vuelve al mundo; se instala, lleno de fruición y confianza, en la naturaleza. La mente humana, tan atareada poco antes con la teología, ha cambiado de temas; sólo la ocupan aquellos en que puede ejercitarse con éxito: el hombre, la naturaleza. Ciencia natural, humanismo. Ha comenzado el Renacimiento.

2. En el Renacimiento se hacen muchas cosas. Arte, literatura, erudición, moral, descubrimientos. Se renuevan las cosas antiguas, y el gusto por ellas, sobre todo por algunas. (No deja de tener interés ver qué cosas de la antigüedad gustan más a los hombres renacentistas.) También se cultiva bastante una cosa que llaman filosofía. Pero vale la pena de examinar esto un poco más despacio.

La filosofía del Renacimiento se propone, en primer término, desechar la Escolástica y renovar la filosofía de los antiguos. Sin embargo, la Escolástica estaba fundada en buena parte en los escritos neopla-

tónicos y, de un modo manifiesto y ostensible, en Aristóteles, filósofo antiguo. ¿Qué quiere decir esto? La verdad es que el Aristóteles de la Escolástica no interesaba mucho. Estaba latinizado—en impuro latín medieval—y, sobre todo, pasado por la teología. Y lleno de silogismos y distinciones, que en manos de los frailes de la Edad Media habían proliferado abundantemente. No era esto lo interesante del mundo antiguo. Había, mejor, Platón, que permitía hablar del alma y del amor, y escribía tan buen griego. Y algo mejor todavía: los estoicos. Estos tenían todas las ventajas: se ocupaban preferentemente del hombre, en escritos llenos de dignidad y de nobleza; mostraban ejemplos de vida serena y sosegada, llena de mesura, sin frenesí como el del fin de la Edad Media: y, sobre todo, hacían girar su filosofía entera alrededor del concepto más en favor: la naturaleza. Vivir según la naturaleza: esto es lo que era menester. Poco importaba que la naturaleza estoica se pareciese poco a la renacentista; que, durante tanto tiempo, la palabra *naturaleza* se hubiese emparejado con la palabra *gracia*. No era menester entrar en tan sutiles distincicones.

La filosofía del Renacimiento se caracteriza por una considerable falta de precisión y de rigor. Si la comparamos con los buenos momentos de la Escolástica, incluso la que le precede inmediatamente en

el tiempo, la inferioridad es manifiesta, y no sería excesivo interpretar negativamente el Renacimiento *en la filosofía*. La época renacentista no es, en modo alguno, un período metafísico creador. Aún no se ha pensado con plenitud la situación ontológica de este mundo, habitado por el hombre racional y alejado de Dios, que nos había dejado la Edad Media. El hombre no se ha hecho cuestión seriamente de su nueva situación intelectual. Esto va a ocurrir por vez primera en los primeros decenios del siglo XVII, por obra de Descartes. La modernidad va a pensar metafísicamente sus propios supuestos. ¿Qué sucede entonces? ¿Cuál es la significación del cartesianismo?

3. Descartes comienza por afirmar esa situación de desvío de la teología, que ha encontrado en su tiempo. No se ha de ocupar de ella, aunque sea cosa sumamente respetable. Precisamente por ser demasiado respetable y elevada. Las razones que da son sintomáticas de todo ese modo de pensar del final de la Escolástica, a que antes aludía. *Je révérois notre théologie, et prétendois autant qu'aucun autre à gagner le ciel; mais ayant appris, comme chose très assurée, que le chemin n'en est pas moins ouvert aux plus ignorants qu'aux plus doctes, et que les vérités révélées qui y conduisent sont au-dessus de notre intelligence, je n'eusse osé les soumettre à la foiblesse de mes raisonnements, et je pensois que pour entre-*

prendre de les examiner et y réussir il étoit besoin d'avoir quelque extraordinaire assistence du ciel et d'être plus qu'homme. (Discours de la Méthode, Primera parte.)

Descartes subraya el carácter práctico, religioso, de la teología; de lo que se trata es de ganar el cielo. Pero ocurre que se puede ganar sin saber nada de la ciencia teológica; lo cual viene a poner de manifiesto su inutilidad. Conviene advertir que Descartes no da esto como un descubrimiento suyo, sino al revés: es algo que ha aprendido; por tanto, cosa sabida y transmitida, y además perfectamente segura; es, pues, la opinión del tiempo. En segundo lugar, es asunto de revelación, y que está por cima de la inteligencia humana. La razón no puede nada con el gran tema de Dios; sería menester ser *más que hombre*. Es, claramente, cuestión de jurisdicción. El hombre, con su razón, por un lado; del otro, Dios, omnipotente, inaccesible, sobre toda razón, que alguna vez se digna revelarse al hombre. La teología no la hace el hombre, sino Dios. El hombre no tiene nada que hacer ahí. Dios está demasiado alto.

Todavía más: el ateísmo nace cuando se concede a nuestra mente tanta fuerza y sabiduría, que intentamos comprender lo que Dios puede y debe hacer. Las dificultades desaparecen al recordar que nuestros espíritus son finitos, y Dios infinito e incompren-

sible. (*Meditationes,* Praefatio ad lectorem.) Conviene, por tanto, renunciar a la investigación de Dios. Descartes recoge plenamente esta actitud al comenzar su filosofía.

Y desde los primeros pasos, resulta que tiene que renunciar también al mundo. La naturaleza, que tan gozosamente se mostraba por los sentidos al hombre renacentista, es algo totalmente inseguro. La alucinación, el engaño de los sentidos, nuestros errores, hacen que no sea posible hallar la menor seguridad en el mundo. No hay nada cierto, sino yo. Y yo no soy más que *una cosa que piensa,* «*mens*», «*cogitatio*». Por tanto, ni siquiera hombre corporal, sino sólo *razón*. Por lo visto, no es posible retener al mundo, que se escapa; sólo es seguro y cierto es sujeto pensante. El hombre se queda solo con sus pensamientos. La filosofía se va a fundar en mí, como conciencia, como razón; desde entonces, y durante siglos, va a ser *idealismo*.

Esta solución es congruente. Dios había quedado fuera por quedar fuera de la razón; esto era lo decisivo. No puede extrañarse, pues, que se encuentre en la razón el único punto firme en que apoyarse. Esto, en medio de todo, no es nuevo; lo que ahora ocurre es que la razón es asunto humano; *por eso la filosofía no es simplemente racionalismo, sino también idealismo*. Se va a tratar de fundar en el hombre,

mejor dicho, en el yo, toda la metafísica; la historia de este intento es la historia de la filosofía moderna.

El mundo no ha resistido la duda cartesiana; al primer encuentro con ella, se ha perdido, y sólo queda firme el yo. Pero Descartes no ha hecho más que empezar su filosofía, poniendo el pie allí donde el terreno es seguro. A Descartes le interesa el mundo; le interesan las cosas, y esa naturaleza en que se aplica la ciencia de su tiempo. Pero está preso en su conciencia, encerrado en su yo pensante, sin poder dar el paso que lo lleve a las cosas. ¿Cómo salir de esta subjetividad? ¿Cómo continuar su filosofía, ahora que ha encontrado el principio inquebrantable y cierto? Ya que tiene algo que es seguramente verdad, ¿cómo superar respecto de lo demás la duda, para llegar a la certeza, a la verdad de las cosas? Descartes se dispone a reconquistar el mundo.

Para esto tiene que dar un rodeo. Y el rodeo cartesiano para ir del yo al mundo pasa, cosa extraña, por Dios. ¿Cómo es esto posible? Habíamos visto que Descartes abandona la teología, que Dios es incomprensible; y ahora, de modo sorprendente, entre el hombre y el mundo se interpone la Divinidad, y Descartes va a tener que ocuparse de ella. Es menester explicar esto. Descartes encuentra que su existencia es firme, indubitable; no puede no ser cierta. Y sabe esto porque ve que es así, porque penetra con

evidencia, clara y distintamente, su verdad. Es una verdad que se justifica a sí misma, que muestra consigo los títulos que la hacen patente. Cuando se encuentre con algo semejante, tendrá que admitir forzosamente que es verdad. A menos que esté en una situación de engaño, que sea víctima de una ilusión, y haya alguien que le haga ver como evidente lo más falso. Entonces, la evidencia no serviría para nada, y no se podría afirmar más verdad que la de que yo existo; y ésta porque, naturalmente, si me engañan, el engañado soy yo o—lo que es lo mismo—yo, el engañado, soy. El hombre quedaría definitivamente preso en sí mismo, sin poder saber con certeza más que de su existencia. ¿Quién podría engañarme de tal modo? ¿Quién tendría tanto poder? Dios, si acaso existiera; no lo sabemos, pero tampoco que no exista. Pero si Dios me engañara de ese modo, haciéndome creer lo que no es, sumiéndome en el error, no por mi debilidad, ni por mi precipitación, sino por mi propia evidencia, no sería Dios; repugna pensar tal engaño por parte de la Divinidad. No sabemos si hay Dios; pero si lo hay, no puede engañarme; quien podría hacerlo sería algún poderoso genio maligno; Dios, no. Para estar seguros de la evidencia, para podernos fiar de la verdad que se muestra como tal, con sus pruebas claras y distintas en la mano, tendríamos que probar que hay Dios. Sin

esto, no podemos dar un paso más en la filosofía, ni buscar más verdad que la de que soy.

Descartes prueba, en efecto, la existencia de Dios. Y la demuestra de varias maneras, con argumentos de un alcance y una importancia muy dispares; principalmente, con la llamada prueba ontológica, que descubrió San Anselmo allá en el siglo XI. No me interesa entrar aquí en la estructura de la prueba; sólo quiero advertir que parte de la *idea*—Descartes dirá clara y distinta—que tengo de Dios, el ente perfectísimo; y que se funda en buena medida en el problema de la interioridad o *intimidad de la mente;* dos circunstancias que la hacen adecuada y accesible a la situación filosófica cartesiana (1). Pero lo que aquí importa ante todo, es la necesidad de Dios, y el que Descartes tenga que probar su existencia. Ya vimos las razones que daba Descartes para llegar a esto; pero ahora puede uno preguntarse cuál es el sentido ontológico de ese extraño argumento del genio maligno.

Si estamos engañados por un poder perverso, si nuestra mayor evidencia es sólo error, esto quiere decir que mis ideas no tienen verdad, que son sólo ideas, sin que nada les corresponda fuera de ellas.

---

(1) Una interpretación del argumento ontológico en su fundador puede verse en mi ensayo "San Anselmo y el insensato".

Estaría entonces preso en mí, sustancia pensante que no podría alcanzar las otras cosas; concretamente, la sustancia extensa que es el mundo. Este problema de la verdad y del conocimiento, planteado en términos cartesianos, es el de la comunicación de las sustancias, que tan dificultosa resulta partiendo del yo, cosa pensante, absolutamente distinta y heterogénea de toda cosa extensa, aun de la realidad cercanísima y viviente de mi cuerpo. *Je connus de là que j'étois une substance dont tout l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu ni ne dépend d'aucune chose matérielle; en sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps... (Discours de la Méthode,* Cuarta parte.)

Descartes ha cuidado tan bien de subrayar la distinción e independencia de su alma razonante, que ahora no puede salir al mundo. Las ideas de la *res cogitans* pueden ser, a pesar de toda su evidencia, puras quimeras, sin la menor relación con la *res extensa,* separada por un abismo metafísico: fantasmagorías claras y distintas. Pero no es esto lo más grave, con serlo tanto. Esta imposibilidad de que el yo conozca con verdad el mundo, no sólo afecta a este conocimiento, sino a la índole misma de la *res cogitans.* Razón no es la facultad de producir ideas sin verdad y sin realidad; si no es capaz de apode-

rarse del mundo, si no hace que el yo logre envolver la extensión entera de las cosas, en ese modo extraño que se llama saber, y tener su verdad, no merece llamarse razón. Por tanto, es menester al hombre, para ser en realidad lo que es cartesianamente, una cosa que piensa, un ente racional, lograr un conocimiento de las cosas, trascender de sí propio, ser capaz de verdad. Y es Dios quien da la seguridad de que esto es así; no engaña al hombre; es decir, hace que sus ideas claras y distintas sean verdaderas; en otros términos, que cuando las ideas lo sean plenamente, sean más que ideas, y reflejen la realidad de las cosas. Dios es la sustancia infinita que funda el ser de la sustancia extensa y la sustancia pensante. Las dos son distintas y heterogéneas; pero convienen en *ser*, en el mismo radical sentido de *ser creado*. Y en esta raíz común que encuentran en Dios las dos sustancias finitas se funda la posibilidad de su coincidencia y, en definitiva, de la verdad. Dios, fundamento ontológico del yo y de las cosas, es quien hace posible que el mundo sea sabido por el hombre.

Desde este punto de vista es como adquieren la plenitud de su sentido las pruebas que Descartes utiliza para demostrar que hay Dios. Las ideas que tengo de las cosas—viene a decir—pueden muy bien ser sólo un producto mío, algo dependiente de mi naturaleza pensante, y nada más; y estas ideas pue-

den ser, por eso, verdaderas o falsas; nada me asegura que exista lo que significan, que les corresponda nada fuera de mi subjetividad que las piensa. La idea de Dios, en cambio, es de tal índole perfecta, de tal modo ajena a mi naturaleza y a mis posibilidades, que no puede proceder de mí; no puede ser una mera ficción de mi mente; me viene de fuera; por tanto, de otra cosa que no soy yo, de algo que trasciende de ella misma. Esta idea de Dios me pone, pues, enfrente de una realidad distinta de mí. Por esto ejerce una acción liberadora sobre el hombre, haciéndolo salir de sí propio para encontrarse con la realidad efectiva de lo que no es él.

Vemos, pues, cómo Descartes tiene que pasar por Dios para llegar al mundo, y cómo, aun renunciando a la teología, hay un momento en que tiene que ocuparse intelectualmente de Dios. Pero no es menester que haga, ciertamente, teología; le basta con probar la existencia de Dios; y esto lo hace mediante la prueba ontológica. El argumento ontológico es quien permite al hombre idealista, que había perdido a Dios, y luego también al mundo, reconquistar a uno y, como consecuencia, al otro. La filosofía cartesiana y, como veremos, todo el idealismo hasta Leibniz, se funda en el argumento ontológico.

4. He insistido de preferencia en Descartes porque en él es donde en verdad acontecen estos pensa-

mientos; pero algunas cosas se pueden ver de un modo más claro y agudo en la filosofía que le sigue, donde estas ideas se van llevando a sus últimas consecuencias. Por ejemplo, la necesidad de Dios para que sea posible conocer las cosas adquiere en Malebranche su forma más patente y extremada.

Todavía Descartes había intentado salvar de algún modo la interacción de las sustancias, reduciéndola a los pequeños movimientos y alteraciones de la glándula pineal. Malebranche va a afirmar taxativamente que no hay, ni puede haber, comunicación ninguna entre la mente y los cuerpos. *Il est évident que les corps ne sont point visibles par eux-mêmes, qu'ils ne peuvent agir sur notre esprit, ni se représenter à lui. (Recherche de la verité*, X aclaración.) El conocimiento directo del mundo es, por tanto, absolutamente imposible; pero hay algo que permite ese conocimiento: Dios tiene en sí las ideas de todos los entes creados; esto por una parte; además, *Dieu est très étroitement uni a nos âmes par sa présence, de sorte qu'on peut dire qu'il est le lieu des esprits, de même que les espaces sont en un sens le lieu des corps. Ces deux choses étant supposées, il est certain que l'esprit peut voir ce qu'il y a dans Dieu qui représente les êtres créés, puisque cela est très spirituel, très intelligible et très présent à l'esprit.* Y unas páginas después añade Malebranche: *Si*

nous ne voyions Dieu en quelque manière, nous ne verrions aucune chose. (Recherche de la vérité, Libro III, 2.ª parte, capítulo VI.)

Es Dios quien hace que yo conozca las cosas inaccesibles. Su espiritualidad lleva en sí las ideas de las cosas corporales, creadas por él. Esto es lo que tienen de común las cosas todas: ser creadas. El ser está presente en las cosas y las unifica en un sentido, a pesar de su radical diversidad. Esta vinculación ontológica total es lo que permite que se hable con sentido de la *razón*. En una subjetividad sin referencia a la realidad, no se podría decir que la hubiera. Malebranche se da cuenta de esto con plenitud: *Il n'y a personne qui ne convienne que tous les hommes sont capables de connaître la vérité; et les philosophes même les moins éclairés demeurent d'accord que l'homme participe à une certaine raison qu'ils ne déterminent pas. C'est pourquoi ils le définissent animal* RATIONIS *particeps; car il n'y a personne qui ne sache du moins confusément, que la différence essentielle de l'homme consiste dans l'union nécessaire qu'il a avec la raison universelle. (Recherche de la vérité,* X aclaración.)

Las palabras de Malebranche son de tal modo claras y significativas, que he preferido citarlas textualmente, mejor que cualquier comentario. Vemos en Dios todas las cosas; es la condición necesaria de

todo saber y de toda verdad. Malebranche toma literalmente y con todo rigor las palabras de San Juan en el cuarto evangelio: Dios es *lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Por tanto, Dios es absolutamente menester; aunque no se conozca la plenitud de la esencia divina, es forzoso al menos saber que existe. La filosofía de Malebranche necesita igualmente una prueba de la existencia de Dios, y en ella encuentra su fundamento.

5. El caso de Spinoza es más complicado; no es menester, para los efectos que aquí me propongo, entrar en el detalle de su planteamiento del problema metafísico. Si bien Spinoza está en la misma línea de la filosofía racionalista francesa de Descartes y Malebranche, por otra parte hay en él otras dimensiones que le dan un sentido profundamente diferente. Basta ver en él dos cosas, el problema de la comunicación de las sustancias y el papel que desempeña Dios. La relación de estas dos cuestiones aparece con toda evidencia.

Spinoza da la solución más tajante al primero de estos problemas. Hemos visto cómo Malebranche niega que haya efectivamente una comunicación de las sustancias. La doctrina de Spinoza es todavía más radical: consiste en negar lisa y llanamente toda pluralidad de sustancias. Hay un estricto paralelis-

mo entre los dos atributos conocidos, extensión y pensamiento, de la sustancia única: por tanto, entre la mente y las cosas corporales: *Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum. (Ethices* pars II, propositio VII.) Y el hacer perder a la extensión y al pensamiento el carácter subsistente que aún tenían en Descartes para reducirlos a meros atributos de la sustancia única, obliga a identificar ésta con Dios, por una parte, y con la naturaleza, por otra: *Deus sive natura.* En este momento surge el panteísmo de Spinoza. En su filosofía, apenas si se ocupa de otra cosa que de Dios; pero esto, que podría parecer una nueva teología, no es sino el estudio metafísico de la sustancia; y al mismo tiempo, la consideración racional de la naturaleza, entendida al modo cartesiano, geométricamente.

En Spinoza se trata, pues, de algo muy distinto. Sólo me interesaba hacer ver que también en su sistema es menester asegurar la existencia de Dios. Y esto en un sentido quizá más extremado todavía, puesto que tiene que atribuir a la naturaleza misma, junto con el carácter sustancial, la divinidad. Ser no quiere ya decir en Spinoza ser creado por Dios, sino simplemente ser divino.

6. Encontramos en Leibniz el último momento metafísico de esta cuestión en la filosofía del XVII. Leibniz hace lo contrario que Spinoza: mientras éste

reduce la sustancialidad a un ente único, naturaleza o Dios, Leibniz restituye a la sustancia el carácter de cosa individual que tuvo desde Aristóteles. Es, en cierto sentido, la vuelta a la interpretación del concepto de sustancia como *haber* o *bien* de una cosa, en lugar de cargar el acento en el momento de la *independencia*—como Descartes y, más aún, Spinoza—, que en la metafísica griega fué siempre una consecuencia del carácter sustancial en el otro sentido. La sustancia, decía Aristóteles, es lo propio de cada cosa, ἡ ἴδιος ἑκάστου. Frente a la dualidad cartesiana de la *res extensa* y la *res cogitans,* presididas por la *res infinita* que es Dios, Leibniz vuelve a una absoluta pluralidad de mónadas sustanciales, que encierran en sí, con todo rigor, la totalidad de sus posibilidades ontológicas. Y estas mónadas, simples, insustituíbles, no son capaces de comunicación real ninguna: la interacción es imposible entre ellas. Leibniz lo dice con una imagen plástica: las mónadas no tienen ventanas. El problema de esta imposible comunicación metafísica no es sólo, ya, el del conocimiento, sino, ante todo, el del orden mismo y la congruencia del mundo en su conjunto.

Planteado el problema en los términos en que lo hace Leibniz, no es posible explicar el acontecer del mundo más que partiendo del supuesto de que todo emerge del fondo individual de cada mónada. ¿Cómo

sucede entonces que forman un mundo lleno de conexión, que es posible conocer las cosas, y que todo pasa en el mundo como si se diera esa quimérica comunicación de las sustancias, que es menester rechazar? Es forzoso admitir un orden establecido previamente a cada mónada, que hace que, al desenvolver solitariamente sus posibilidades, coincida con todas las restantes y se encuentren armónicamente, constituyendo un mundo, a pesar de su radical soledad e independencia. Y este orden sólo puede haberlo hecho Dios en sus designios, al crear sus mónadas, solas y reunidas a la vez. *Il faut donc dire que Dieu a créé d'abord l'âme, ou toute autre unité réelle, en sorte que tout lui naisse de son propre fonds, par une parfaite spontanéité à l'égard d'elle-même, et pourtant avec une parfaite conformité aux choses du dehors. (Système nouveau,* 14.) Es lo que Leibniz llamó *armonía preestablecida.*

Si volvemos la atención al problema del conocimiento, encontramos que también aquí es Dios quien asegura la correspondencia de mis ideas con la realidad de las cosas, al hacer coincidir el desarrollo de mi mónada pensante con todo el Universo. Si en Malebranche todas las cosas se ven y se saben *en* Dios, en Leibniz, hablando con propiedad, sólo se saben *por* Dios. Leibniz expresa esto en términos clarísimos: *Dans la rigueur de la vérité métaphysi-*

que il n'y a point de cause externe qui agisse sur nous, excepté Dieu seul, et lui seul se comunique à nous inmédiatement en vertu de notre dépendance continuelle. D'où il s'ensuit qu'il n'y a point d'autre objet externe, qui touche notre âme et qui excite inmédiatement notre perception. Aussi n'avons nous dans notre âme les idées de toutes choses, qu'en vertu de l'action continuelle de Dieu ser nous... (Discours de métaphysique, 28.) Lo cual quiere decir, en otras palabras, que las mónadas tienen, en definitiva, ventanas, sólo que, en lugar de poner en comunicación unas mónadas con otras, están todas abiertas sobre la Divinidad.

Con lo cual encontramos una vez más, en la plenitud de la filosofía leibniziana, la necesidad de asegurar a Dios, supuesto fundamental de toda su metafísica, porque es quien hace posible el ser de las mónadas, entendido como esta autónoma y espontánea fuerza de representación, que espeja el Universo, desde la infinita pluralidad de su perspectiva. Necesita, pues, Leibniz probar en la filosofía la existencia de Dios, y para ello esgrime de nuevo, bien que modificado, el argumento ontológico, que viene a ser así un fundamento capital de toda la metafísica racionalista del siglo XVII. (Cfr. *Discours de métaphysique,* 23, y *Monadologie,* 45.)

7. Hemos visto cómo, a pesar del apartamiento

de la teología, Dios no estaba perdido. Se puede fundar toda esta filosofía idealista y racionalista, desde Descartes hasta Leibniz, porque Dios está ahí, seguro aunque apartado. La razón no podrá conocer acaso la esencia divina, no podrá hacer teología, pero sí sabe con certeza que existe Dios. La situación del tiempo, insisto en ello, es la de tener a Dios un tanto lejano, un tanto inaccesible e inoperante en la actividad intelectual, pero sin embargo seguro. Se hace pie en él, aunque no sea tema en que se detengan con interés constante las miradas. Deja de ser el horizonte siempre visible para convertirse en el suelo intelectual de la mente europea del siglo XVII.

Esto es lo que da su unidad profunda al período de la historia de la filosofía que va de Descartes a Leibniz. Aparece este grupo de sistemas como envuelto por un aire común, que revela una filiación semejante. Se advierte una profunda coherencia entre todas estas construcciones filosóficas que se apiñan en esos cuantos decenios. Y estos sistemas filosóficos aparecen, juntos, como contrapuestos a otro grupo de altos edificios metafísicos: el llamado idealismo alemán, que arranca de Kant para culminar en Hegel. Desde la filosofía de la época romántica se dirige un reproche a la totalidad de la metafísica del tiempo barroco. En esta objeción aparecen reunidos en un conjunto esos sistemas, no distinguidos en su

individualidad; nos interesa ver el sentido de esa calificación de conjunto. Se llama *dogmática* a esa filosofía. ¿Qué quiere decir esto?

En 1781 publica Kant la *Crítica de la razón pura*. Hay allí un capítulo en que se demuestra la imposibilidad de una prueba ontológica de la existencia de Dios. La razón especulativa tiene que renunciar a la posesión intelectual de Dios, y no puede utilizarlo ya como fundamento. Con esto se altera en su raíz la metafísica. La anterior, el idealismo del siglo XVII, estaba fundada en ese supuesto; ahora es imposible. Al hacer la crítica del argumento ontológico, advierte Kant que el ser no es un predicado real: *Sein ist kein reales Prädikat*. Se empieza a interpretar desde entonces el ser en un sentido distinto, y frente al idealismo *dogmático* de que Kant, según su frase famosa, había despertado, se va a hacer un idealismo *trascendental*. Y entonces será menester entender el conocimiento de modo distinto, como un conocimiento trascendental también.

Con esto cambia la situación de Dios ante la mente, y todo el problema del ser, y con él la filosofía. Y este cambio, está determinado igualmente por el argumento ontológico, al cesar de considerarse como válido y demostrativo. Así se inicia la última etapa del idealismo, cortando el puente que había seguido manteniendo hasta entonces a Dios unido a la razón

teórica, y se consuma el proceso metafísico que se inició al final de la Escolástica medieval. Sería interesante estudiar esta etapa decisiva de la historia filosófica de la modernidad, en que Dios va a reaparecer de un modo original en la razón práctica, y de forma distinta en toda la metafísica postkantiana; pero esta cuestión excede del tema de estas páginas.

III

Consecuencias históricas.

Lo que primero se piensa en la filosofía, acaba por tener consecuencias históricas. Se van generalizando las ideas, hasta convertirse poco a poco en una fuerza actuante incluso en las multitudes. Encontramos antes un ejemplo de esto en aquella frase de Descartes que recogía como algo sabido y obvio algunos resultados de la teología y la filosofía nominalistas. Esto ha ocurrido siempre, pero quizá más que nunca en la época de que aquí se trata. Todo el siglo XVIII, todo lo que llamamos la Ilustración, ha sido este proceso de adquirir influjo y existencia social las ideas pensadas por los filósofos del siglo anterior. Y esto no es casualidad. Todos los tiempos viven, en cierta medida, de ideas; pero estas ideas no es forzoso que se muestren como tales, como teo-

rías; precisamente suelen encontrar su fuerza en ocultarse bajo otras formas, por ejemplo, formas tradicionales. En el siglo XVIII, en cambio, importan las ideas justamente por ser ideas: se trata de vivir según esas ideas, según la *raison*. Por esto no tienen que revestirse de otra apariencia, y adquieren su máxima eficacia.

Con las ideas metafísicas que he intentado precisar en las páginas anteriores no ocurre cosa distinta. Van trascendiendo a círculos cada vez más extensos, y sobre ellos ejercen su influjo. Poco a poco, la vida y las ciencias se van informando por esos resultados a que la filosofía ha llegado antes. Así se va transformando el aspecto del mundo. Las raíces son anteriores y quedan ocultas; lo que se manifiesta es la alteración total de la superficie. Pero esta variación sólo acaba de comprenderse bien en su unidad si se conocen los motivos subterráneos que están actuando. Esta modificación general del aspecto de la mente europea en los años finales del siglo XVII y el comienzo del XVIII, es lo que nos hace ver con tan ejemplar precisión y claridad el libro de Paul Hazard.

No quiero decir que la evolución del problema de Dios, que antes he considerado, sea la única causa intelectual de toda la variación de Europa en ese tiempo. Esto sería una exageración; pero sí es cierto que todo un importantísimo grupo de esas variacio-

nes consiste en el paso de una situación fundada en el cristianismo, con la idea de Dios a la base de todas las ciencias, con un derecho divino y una moral religiosa, fundada en los dogmas y en la teología, a otra situación totalmente distinta, donde Dios queda sustituído por la razón humana y la naturaleza. Hazard se da bien cuenta de que estos hechos son los capitales en la crisis de la conciencia europea que ha estudiado; y a ellos apela desde el prólogo cuando quiere caracterizar el tránsito de una época a la otra. «Las nociones recibidas más comúnmente—escribe—, la del consentimiento universal que probaba a Dios, la de los milagros, se ponían en duda. Se relegaba lo divino a cielos desconocidos e impenetrables; el hombre, y el hombre sólo, se convertía en la medida de todas las cosas; era por sí mismo su razón de ser y su fin.» Y advierte que la polémica se libraba ante todo entre los que Pierre Bayle llamaba *rationaux* y los que calificaba de *religionnaires*.

Vemos cómo desde mucho antes del tiempo que considera Hazard, ya desde Descartes, estaba pensada la situación filosófica que había de determinar la etapa siguiente de la historia. Por esto, por tener sus raíces en un tiempo anterior, se escapa algunas veces la conexión de los diferentes momentos que actúan en la conciencia de Europa en esos años. Y la imprecisión que podamos encontrar en el contorno

mismo de ese período, la oscilación de las fechas en que se encuadra, no puede sorprendernos, ya que se trata de la etapa de infiltración de ideas anteriores, que van penetrando y dominando el mundo, en pugna histórica con todas las resistencias.

Y hay una razón que acelera el triunfo y la extensión de esas ideas que prescinden de Dios y lo van desalojando de la ciencia y de los principios. Es la primacía que en la modernidad se concede a lo negativo. En los siglos modernos, en efecto, se parte del supuesto de que es menester justificar lo positivo, y que lo negativo tiene, por lo pronto, validez. Así hay que esforzarse por demostrar la libertad frente al determinismo, la existencia del mundo exterior, la la posibilidad del conocimiento. No me refiero a que no sea menester, efectivamente, probar esas cosas, sino a la tendencia, a la actitud de que se parte. Hazard cita unas palabras de Fontenelle—uno de los espíritus más peculiares e interesantes de este tiempo—que son altamente expresivas de esa propensión mental: *Le témoignage de ceux qui croient une chose établie n'a point de force pour l'appuyer; mais le témoignage de ceux qui ne la croient pas a de la force pour la détruire. Ceux qui croient peuvent n'être pas instruits des raisons de ne pas croire, mais il ne se peut guère que ceux qui ne croient point, ne soient pas instruits des raisons de croire...*

Así, mediante esa primacía de lo negativo va adquiriendo vigencia la progresiva secularización de las ciencias. Y esto nos explica que, así como antes no se dieron razones particulares en cada una para justificar el que tuviese su fundamento en la Divinidad, tampoco ahora se dan pruebas suficientes para explicar la exclusión de Dios en las disciplinas intelectuales. Con lo cual nuestro tiempo, con el imperativo de no partir de ninguna de las dos actitudes y de justificar las cosas, tendría que fallar sobre cuestión tan grave.

He intentado demostrar a qué *cielos desconocidos e impenetrables* se había relegado a Dios. Pero también vimos que, a pesar de todo, Dios permanecía seguro y firme en la filosofía de todos estos años. ¿Cómo se olvida esta dimensión, para no atender más que a la otra, que nos aparta de la Divinidad?

Decía antes que Dios deja de ser el horizonte de la mente para convertirse en su suelo. En efecto, no es ya lo divino objeto de la consideración y de la ciencia, sino sólo su supuesto. El hombre no va a Dios porque le interese él, sino que lo que le importa es el mundo. Dios es sólo la condición necesaria para reconquistarlo. Una vez seguro, Dios no importa ya. El hombre, de lo que menos se ocupa es del suelo; precisamente por ser firme y seguro, prescinde de él para atender a otras cosas; así el hombre moderno,

olvidado de Dios, atiende a la naturaleza. En el paso de la Edad Media a la Edad Moderna vemos un ejemplo máximo de esta dinámica histórica que convierte a veces en supuesto, con papel tan distinto, lo que antes era horizonte para el hombre.

Pero, sobre todo, hay otra razón mucho más decisiva. Este proceso a que hemos asistido brevemente no termina aquí. La metafísica de Descartes a Leibniz es sólo una primera etapa suya. Y hemos visto —por eso me interesaba lanzar siquiera una ojeada a la significación en este problema del idealismo alemán—que este movimiento acaba por perder totalmente a Dios en la razón especulativa, al declarar imposible la prueba ontológica. Por tanto, se está en marcha desde Ockam hasta el idealismo alemán en ese apartamiento de Dios, que se pierde para la razón teórica. Hasta Leibniz se está sólo a mitad del camino. Lo que es entonces ascendente, lo que tiene más pujanza, lo que se está haciendo, es alejar a Dios; el puente ontológico que nos une todavía con él es sólo un resto que define una etapa. Es lo que confiere su unidad *fundamental* a los años de mudanza que hemos considerado, para hacer que, a pesar de su extremada complejidad, constituyan una etapa efectiva de la historia.

1936.

EL PROBLEMA DE DIOS EN LA FILOSOFIA DE NUESTRO TIEMPO

I

La cuestión de la existencia.

El problema de Dios no se plantea en la historia de la filosofía de un modo totalmente unívoco, porque Dios no es un objeto de experiencia. No sólo varían las soluciones, ni el planteamiento del problema, sino que, antes que nada, el *objeto* mismo es problemático, y, por tanto, el propio problema. Esto no suele ocurrir con las restantes cuestiones de la filosofía. El problema del ser tiene, al menos, una univocidad, que es la referencia a las cosas mismas que están ahí. Otro tanto ocurre con el problema del conocimiento, en el que puedo apelar a la realidad que es el conocimiento. Pero Dios, en cambio, es, por lo pronto, una *idea* mía, y la mayor parte de la dialéctica en torno al problema de Dios consiste en el intento de convencernos de que Dios no es sólo una idea mía. El problema, pues, aparece, en primer

término, como el de la *existencia* de Dios; éste es un carácter peculiar que sitúa al tema de Dios en una dimensión nueva en la filosofía.

Parece, sin embargo, que hay otras cuestiones en que se trata también de la existencia. Por ejemplo, se dice: el escepticismo niega la posibilidad del conocimiento. Pero no es lo mismo, porque el escepticismo lo que niega, en rigor, es que el conocimiento sea *verdadero,* pero no niega la existencia del conocimiento como fenómeno real; más bien, señalando a una realidad de índole psicológica o lógica—tómese como se quiera—, niega su pretensión de verdad y, por tanto, la descalifica; pero, naturalmente, después de afirmarla como existente.

Hay otro problema en que a primera vista hay más analogía: la cuestión de la realidad del mundo exterior. El idealismo, en cierta medida, y, sobre todo, el solipsismo a la manera de Berkeley, parecen negar la existencia de ese mundo. Pero tampoco es lo mismo, porque el que niega la realidad del mundo exterior niega una realidad que tiene delante y a la que se refiere directamente. Más bien lo que hace es apartar o rechazar lo que tiene presente; más que decir «no hay mundo exterior», dice «*eso* que hay ahí no es rigurosamente un mundo». Le niega, pues, el carácter de realidad independiente, pero el punto de partida es el mismo *algo* negado.

En cambio, el ateo no niega la *divinidad* de un ente con el cual se encuentra, sino que dice, simplemente, que *no hay* un ente que no encuentra frente a sí. Su negación no se refiere al carácter del ente en cuestión, a su tipo de realidad, sino a la existencia misma de ese ente. La afirmación o la negación acerca de Dios son, por tanto, incomparables con la afirmación o la negación en ningún otro problema de filosofía; tienen una radicalidad mucho mayor, que les da un sentido totalmente distinto.

El planteamiento del problema de Dios es, pues, ante todo, el esfuerzo por reivindicar la existencia de un objeto que no se nos da sin más, inmediatamente. Las cosas están ahí, y son el punto de partida para preguntarse por ellas; en el caso de Dios, el punto de partida es una *idea* que el hombre tiene y a la cual corresponde o no una realidad. Esta es la cuestión. Por tanto, en los otros casos lo cuestionable es el ser del objeto, pero éste es ya poseído; en el caso de Dios, lo problemático es el objeto mismo, y es menester conquistarlo previamente. Por eso el problema del ente divino se plantea como el de su existencia, y hay que enfrentarse con la áspera cuestión de las pruebas de la existencia de Dios.

Pero, por otra parte, esa idea de Dios, que es el punto de partida, se funda en lo que el hombre entiende en cada caso por lo mejor y lo que más ple-

namente es. Depende de la idea del ser y de la realidad, y, por añadidura, del bien. Por último, como es decisivo para la vida del hombre cuanto pueda afirmar de Dios—desde su existencia hasta sus atributos y su relación con el mundo y con él mismo—, el sentido de la ética está vinculado al problema de Dios. Por esto podemos decir que en el problema de Dios se cifra la filosofía entera. Por esto y por otra razón que nos ocupará después largamente.

Y no es esto sólo. Dios no es sólo objeto de ciencia, sino, ante todo, de religión (1); el trato con Dios no es primariamente filosófico, sino religioso, y esto hace que vengan a la filosofía motivos extrafilosóficos que la determinan, y que así quede afectada por la dimensión religiosa del hombre y de la historia. Buen ejemplo de esto es la esencial variación del problema de la Divinidad al pasar de Grecia al cristianismo, que no procede de una nueva filosofía, sino de una nueva religión. No se puede derivar la filosofía de los primeros siglos de nuestra era de la filosofía helénica, sino sólo parcialmente; es menester agregar un elemento nuevo y decisivo que altera de raíz su sentido y su dirección, y es la religión cristiana. Esto

(1) No se trata, por supuesto, de que el *conocimiento* de Dios suponga una previa *revelación* religiosa, en el sentido del "tradicionalismo".

se ve de un modo especialmente claro si se comparan tres momentos de la historia de la filosofía: Aristóteles, Plotino y la especulación cristiana de la Patrística, por ejemplo. En Aristóteles, Dios aparece como el primer motor inmóvil, como fin del movimiento, que le da su unidad a éste y al mundo, pero no es un Dios creador; en el pensamiento cristiano, en cambio, Dios aparece como un ser que ha creado el mundo de la nada y lo ha puesto en la existencia; pero esta idea, ajena al pensamiento helénico, procede del *Génesis: In principio creavit Deus caelum et terram,* y no podría derivarse, en modo alguno, de la metafísica griega posterior a Aristóteles; hasta tal punto, que cuando Plotino, ya bajo la influencia del cristianismo, intenta pensar el mundo como algo *producido,* su mente helénica se resiste a llegar a la idea de creación e interpreta el origen del mundo como *emanación* del Uno, es decir, como un despliegue o desarrollo de la Divinidad misma, no de la *nada;* el griego es incapaz de fundar en la nada su comprensión del ser del mundo; el intento de evitarla lo conduce a la idea de emanación, y así vemos que el panteísmo emanatista es el modo de pensar la «creación»—rehuyendo la nada—con conceptos helénicos. La inflexión radical que sufre el problema de Dios —y con él el del mundo, que aparece como *ens creatum*—no proviene de la dialéctica filosófica misma,

sino de una interferencia religiosa que plantea el problema desde otra *idea* de Dios.

Se ha olvidado con demasiada frecuencia este hecho de que el tema de Dios nos viene por una vía religiosa. Durante mucho tiempo se ha querido plantear la cuestión como algo meramente filosófico; pero la verdad es que no partimos de una realidad *dada,* sino de una idea que hay que tomar en su primitiva originalidad allí donde la encontremos, y la encontramos justamente en la religión. A la realidad de la idea de Dios le pertenece el surgir en una situación determinada: ésta es su justificación. Tenemos, en efecto, una idea de Dios; pero ni es una simple ocurrencia arbitraria, un producto de la imaginación, ni tampoco el correlato de un ente dado, como pueda serlo la idea del hombre o de la piedra; la idea de la Divinidad surge primariamente en el hecho religioso, y a él tengo que referirla, como a su raíz. Este es el único *factum* en que puedo apoyarme para poner pie en la realidad; el punto de partida para plantear el problema es, pues, la dimensión religiosa del hombre; pero no se trata, naturalmente, de hacer religión, sino filosofía. Las grandes fallas del problema de Dios en la historia de la filosofía han nacido de este olvido de que la idea de Dios tiene su origen real en la situación religiosa del hombre. Se da el caso extraño de que en el seno del pensamiento más

directamente determinado por la religión y la preocupación teológica se ha solido olvidar este hecho fundamental, para tomar aisladamente la idea de Dios de un modo abstracto y sin referencia a su fuente concreta, y esto ha repercutido de manera directa en la interpretación metafísica de la Divinidad y ha llevado a errores y deficiencias que será menester señalar después. Es bien visible en los dos momentos capitales de la demostración de la existencia de Dios: el argumento ontológico y la prueba por la contingencia. En ambos casos, el argumento pende de un modo decisivo del origen real de la idea de Dios en la mente humana. Se podría intentar una historia de las pruebas de la existencia de Dios desde este punto de vista, y se vería cómo se ha perdido su sentido cuando se ha prescindido del supuesto radical de la religión, y se ha descubierto de nuevo al volver a él. Tal vez Kant, en el doble planteamiento de la cuestión en sus dos *Críticas,* representa un ejemplo particularmente claro de ello. Mientras en la *Crítica de la razón pura* rechaza la validez de las pruebas de la existencia de Dios, por ser éste un ente que está allende toda posible experiencia, en la *Crítica de la razón práctica* llega a la certeza de la existencia de la Divinidad, aunque no de un modo especulativo, sino con evidencia inmediata para el sujeto, fundándose en un *factum* íntimo e indudable, que es el hecho de

la moralidad y la responsabilidad. Más adelante veremos qué sentido tiene esta evidencia inmediata y absoluta, pero *sólo para el sujeto*, que tiene la existencia de Dios en Kant, el cual entrevió al menos, sin duda, una dimensión capital del problema.

Vemos, pues, cómo la filosofía tiene que plantearse, ante todo, la cuestión de la existencia de Dios. El problema surge al encontrarse, en cierto sentido, con la Divinidad en la dimensión religiosa del hombre; pero como la filosofía no puede contentarse con esto, se ve obligada a justificar la realidad de Dios, no presente, del que sólo se tiene la idea; en este momento surge el problema *filosófico* de la existencia de Dios, que tiene su raíz, por tanto, en el hecho fundamental del hallazgo *religioso* de la divinidad. Si se prescinde de esto, la idea de Dios pierde su sentido real y la especulación en torno al ente divino resulta forzosamente vana.

II

La forma tradicional del problema.

Las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, desde el advenimiento del cristianismo, están fundadas en las palabras de San Pablo (*Rom.*, I): *Invisi-*

bilia ipsius [Dei], a creatura mundi, per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur. Las perfecciones invisibles de Dios se ven y se comprenden por las cosas creadas; la visión del ente creado nos permite elevarnos al conocimiento de Dios. Este es el sentido, por ejemplo, de las *cinco vías* de Santo Tomás, e igualmente el de las pruebas usadas por la filosofía del siglo XVII, por Descartes, Bossuet o Leibniz. Junto a estas pruebas, llamadas *a posteriori,* aparece otra, que se suele interpretar como apriorística, y que es el argumento ontológico, cuya larga historia llena la de la filosofía, desde San Anselmo hasta Brentano; esta prueba pretendería demostrar la existencia de Dios, partiendo simplemente de su *idea;* por tanto, sin recurso alguno a la experiencia. Admitido el argumento ontológico, después de San Anselmo, por Escoto, por Descartes y por Leibniz, no sin ciertas modificaciones, y rechazado por Santo Tomás—y con él, por la mayoría de los escolásticos—y, sobre todo, por Kant, su problematismo ha afectado siempre a la filosofía en su misma raíz; pero para interpretarlo rectamente será menester plantearse seriamente la cuestión de su presunto apriorismo y, por tanto, de su punto de apoyo, para pasar de la idea de Dios a la afirmación de su realidad.

El sentido general de las pruebas es el de la contingencia; lo que no es *a se* es *ab alio,* y este *aliud* es

a se, y, por tanto, Dios. Las cosas son contingentes, pueden ser y no ser; no son necesarias, no tienen en sí razón suficiente para existir; esta razón, por tanto, se encuentra fuera de ellas, y como no puede admitirse una serie infinita de contingentes, es menester que exista un ente necesario, al que se llama Dios. Este argumento ha sido usado, sobre todo, por Santo Tomás, y después de él, por la filosofía racionalista del siglo XVII, especialmente por Bossuet y por Leibniz. En este último aparece de un modo más maduro y perfecto, en una forma que conviene exponer con algún detalle.

Leibniz admite el argumento ontológico de San Anselmo, pero lo considera incompleto. Sólo demuestra que *Dios, si es posible, existe;* por tanto, faltaría probar la posibilidad de Dios. Leibniz parte de la idea de Dios como *ens a se,* es decir, el ente cuya esencia implica su existencia. Ahora bien: este ente, si es posible—es decir, si tiene esencia—, existe necesariamente; en esto se diferencia de los entes *ab alio,* cuya existencia no queda probada por su simple posibilidad. Esta es la primera parte. Falta ahora demostrar la *posibilidad* de Dios; Leibniz dice que Dios no encierra ninguna limitación ni negación y, por tanto, no puede tener contradicción alguna; luego es posible, y, en virtud de la anterior proposición modal, existe; de este modo quedaría completa la

demostración. Pero Leibniz entiende aquí la posibilidad como mera *ausencia de contradicción;* es posible todo lo que no es contradictorio; pero esto no basta, como mostró Kant; la simple posibilidad *lógica* no nos puede dar una esencia: es menester la posibilidad *real,* las condiciones positivas que hacen *realmente posible* una cosa. La *idea* de Dios no es contradictoria, pero esto no basta para probar que Dios sea un *ente* posible.

Pero Leibniz hace algo más. Intenta una prueba *a posteriori* y experimental. Si el *ens a se* es imposible, también lo son todos los entes *ab alio,* puesto que éstos sólo existen por el *ens a se;* por tanto, no habría nada. Si no existe el ente necesario, no hay entes posibles; ahora bien: éstos existen, puesto que los tenemos ante los ojos; luego existe el *ens a se.* Las dos proposiciones indicadas, *juntas,* componen la demostración leibniziana de la existencia de Dios. *Si el ente necesario es posible, existe; si no existe el ente necesario, no hay ningún ente posible.* Este razonamiento se funda en la existencia, conocida *a posteriori,* de los entes posibles y contingentes. La fórmula mínima del argumento sería ésta: *hay algo, luego hay Dios.*

Ahora bien, esto supone una identificación del ente necesario con Dios; una vez demostrado que existe un ente necesario o *a se,* habría que justificar

que ese ente no es, por ejemplo, el mundo, con lo cual sólo se llegaría a un panteísmo, sino Dios, un ente distinto del mundo y del hombre y, por tanto, trascendente. Este es el problema más grave. Leibniz busca la razón suficiente de las cosas contingentes, y dice que por mucho que avancemos en su serie no adelantamos nada, y que la *ratio sufficiens* tiene que estar *fuera* del detalle de las contingencias, por infinito que lo supongamos. Esto probaría, ciertamente, que el *ens a se* es Dios; pero Leibniz, en primer lugar, toma sin más la noción de *contingencia* y pasa a buscar la razón suficiente fuera de la cosa, de cualquier cosa, sin mostrar concretamente en ella su ser contingente, y en segundo lugar, toma la totalidad de las cosas como una *serie,* y así pasa de una cosa a otra sin hacerse cuestión de esa *totalidad* como tal, ni, menos aún, preguntarse si puede haber, por ejemplo, un *mundo* anterior a cada cosa y aun a *todas ellas,* es decir, a su serie o suma. La contingencia de las *cosas* no prueba *sin más* la del *mundo,* y no es lícita la interpretación de éste como simple serie o *collectio* de cosas contingentes. La prueba leibniziana y, en general, la prueba tradicional de Dios por la contingencia queda afectada de una deficiencia radical que abre paso al panteísmo; y, en efecto, vemos que éste ha hecho irrupción una vez y otra dentro de la filosofía, desde el mismo comienzo de la Esco-

lástica hasta el idealismo alemán. Una vez probada la existencia del *ens a se,* habría que preguntarse: *¿quién* es el ente necesario? Y sólo una demostración de la contingencia del *mundo*—en su más amplio sentido—y del *hombre* mostraría la trascendencia del *ens a se* y, por tanto, la existencia *de Dios* (1).

La Escolástica, que se sirve de estas pruebas tradicionales de la existencia de Dios, hace ésta identificación de Dios y el *ens a se,* simplemente, y además interpreta el mundo como *conjunto* de las cosas contingentes, y contingente, por tanto, él mismo. Así, para citar un ejemplo moderno, Gredt *(Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae,* II, 191), escribe en su excelente manual, que es una de las mejores exposiciones de la filosofía escolástica: *Exsistit ens necessarium, quod non habet suae necessitatis causam, sed est causa aliorum; atqui hoc est Deus. Ergo.* Y agrega para probarlo: *Minor est per se nota: ens necessarium... est ens a se seu Deus.* Pero este supuesto es precisamente el problema. Y en virtud de ese planteamiento, es menester luego abordar la cuestión de la distinción de Dios y el mundo, para evitar

(1) Veremos más adelante cómo este argumento, por la contingencia, insuficiente en la forma en que se lo ha solido exponer, por no excluir la posibilidad de una interpretación panteísta, adquiere un nuevo valor al considerarlo desde el punto de vista indicado.

el panteísmo; y se intenta mostrar esa distinción probando que los atributos de Dios, y especialmente su necesidad, no convienen al mundo; ahora bien, se entiende el mundo como la totalidad de las cosas (*Nomine mundi ea omnia intelligimus, quorum exsistentia nobis immediate manifesta est*), y se intenta probar su contingencia por la de las cosas (cf. loc. cit., 220-223).

Del mismo modo, Billot (*De Deo uno et trino*, q. II, § 3), vuelve a la idea de la *serie* de los contingentes: *Necesse igitur est ut contingens dependeat ab aliquo quod sit natura sua determinatum ad esse, ac per hoc, extra omnem* SERIEM *corruptibilium exsistens*. En Santo Tomás (*Summa theol.*, I, q. II, art. III), se ve de un modo clarísimo el sentido de la tercera vía. La conclusión que deriva de la imposibilidad de que todo sea contingente o simplemente posible es ésta: *Ergo necesse est ponere aliquid quod est per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis.* Y no agrega Santo Tomás, como se ha interpolado en algunos textos, «*Quod omnes dicunt Deum*», porque esto es lo que falta probar; Santo Tomás aborda esta cuestión al tratar de la simplicidad de Dios (1).

---

(1) En la excelente edición de Santo Tomás publicada por

Por tanto, y esto es lo que aquí me interesa, el argumento tradicional *a contingentia mundi* es más bien una prueba *a contingentia rerum,* y sólo prueba la existencia de un ente necesario, en quien encuentran su razón suficiente las *cosas contingentes.* Pero esto, que podría aceptar el panteísta, no basta para demostrar la existencia de Dios; para ello sería menester mostrar la radical contingencia de todo ente intramundano y del mundo como tal, y remitir a un ente *otro* que el mundo, trascendente a él, en quien éste encontraría su fundamento; y este fundamento sería efectivamente Dios.

III

El olvido del tema de Dios.

Las pruebas de la existencia de Dios fueron atacadas en su totalidad por Kant en la *Crítica de la razón*

Vives (París, 1895), vol. I, pág. 19, los editores Fretté y Maré agregan en este punto la siguiente nota: *Hic incaute quidam textui D. Thomae addiderunt: "Quod omnes dicunt Deum." Verba illa in vetustissimis codicibus non inveniuntur, et bene; plures enim illud ens necessarium dicunt nihil aliud esse quam mundum quem falso et impie pro Deo habent: istos in quaestione de simplicitate Dei Doctor Angelicus refellit.*

pura; la refutación kantiana se fundaba en una nueva idea del ser como trascendental, y no como predicado real: *Sein ist kein reales Prädikat.* Esto invalida, según Kant, el argumento ontológico, puesto que la existencia no puede considerarse como una *perfección,* como una nota real de la cosa, sino que sólo es la *posición* de una cosa, su conexión con la totalidad de la experiencia. Como Dios está allende toda experiencia posible, no se puede probar que exista. Kant, una vez eliminado el argumento ontológico, intenta probar que el cosmológico y el físico-teológico se reducen, en última instancia, al primero, y son inválidos como él. Las objeciones de Kant al argumento cosmológico, que pretende probar la existencia de Dios por la contingencia del mundo, son dobles: por una parte, le parece ilícito extender los razonamientos de causalidad, válidos dentro del mundo de los fenómenos y de la experiencia, a las cosas en sí, inexperimentables; pero, sobre todo, rechaza la identificación del ente absolutamente necesario *(das schlechthinnotwendige Wesen)* con el *ens realissimum (das allerrealste Wesen).* (Cf. *Kritik der reinen Vernunft,* 2.ª ed., págs. 631-648.) La primera de estas objeciones depende directamente de la concreta metafísica kantiana, que aquí no nos interesa; la segunda recoge, en cambio, la deficiencia capital del argumento.

De este modo, Kant elimina de la esfera de la razón teórica el problema de Dios; en él culmina el secular proceso que se inició allá en el siglo XIV, por obra de los nominalistas medievales, y que he llamado en otro lugar *la pérdida de Dios;* el tema de la Divinidad ha ido desapareciendo de la filosofía, retenido únicamente por la necesidad de asegurar la trascendencia del sujeto, en el idealismo; para esto no es menester la teología racional, el conocimiento de la esencia divina, sino sólo la prueba de su existencia; al rechazar Kant la validez de las demostraciones tradicionales, el tema de Dios queda excluído de la razón especulativa y casi totalmente de la filosofía.

Sin embargo, el problema de la Divinidad reaparece pronto en el idealismo alemán, sobre todo en Hegel; pero afectado esencialmente de panteísmo, aunque no lo sea así a los ojos del propio Hegel. Su concepto del Dios que se hace *(Gott im Werden)* y que incluye todos los entes como *momentos dialécticos* suyos, no elude la tesis panteísta, a pesar de sus esfuerzos, y, por otra parte, permanece alejado, naturalmente, de nuestra cuestión, que busca la justificación de la radical contingencia del mundo y, con ella, de la trascendencia divina. Aquí podemos prescindir del problema de Dios en el idealismo alemán, porque el planteamiento actual no se enlaza *directa-*

mente con él, sino que lo toma más bien, como veremos, allí donde lo deja la tradición escolástica.

Desde el final del idealismo alemán, el tema de Dios desaparece de la filosofía, *casi* totalmente, hasta hoy. Este casi se refiere a dos restricciones que hay que hacer: en primer lugar, la Escolástica no deja —y éste es uno de sus mejores títulos—de cultivar el problema de Dios; no sólo la teología, a la cual se deben pasos tan decisivos acerca del tema, sino también la filosofía; pero ésta, como hemos visto, se mantiene en general apegada a las formas tradicionales y no representa un esfuerzo *nuevo* por resolver la cuestión, sino que insiste en las viejas respuestas; lo más importante de este cultivo del tema dentro de la Escolástica es que ha mantenido viva la conciencia de él y ha permitido que filósofos vinculados al pensamiento escolástico lo hayan replanteado en formas que exceden de las usualmente vigentes. La otra restricción alude a una línea discontinua de pensadores, casi ignorada, que representa dos o tres etapas esenciales del problema de Dios, desde mediados del siglo XIX hasta nuestros días. De estos momentos tendré que ocuparme especialmente, para mostrar la forma concreta en que hoy está planteado el problema de Dios en la filosofía.

Aparte de estas excepciones, la corriente central de la filosofía de los últimos cien años olvida en ab-

soluto la cuestión de la Divinidad. Aparece formalmente negada en el positivismo de Comte, y más aún, si cabe, en sus derivaciones naturalistas, hasta llegar al monismo; no tiene lugar en la restauración neokantiana; tampoco en los diversos pensadores que abordan el tema de la vida: Nietzsche, Dilthey, ni siquiera—de un modo central y eficaz—en Bergson. Por otra parte, la fenomenología de Husserl excluye y elude el problema de Dios, que aparece como un concepto límite gnoseológico *(ein erkenntnistheoretischer Grenzbegriff*. Cf. *Ideen*, I, 157). Después, en los últimos años, se *siente* la urgencia de plantear el tema de Dios; así, Scheler *(Vom Ewigen im Menschen)*, que se queda, sin embargo, en consideraciones absolutamente insuficientes; Ortega, en 1926, escribe su nota *Dios a la vista*, en la que acusa la inminencia de la irrupción en la filosofía de la magna cuestión; pero luego la elude también en su metafísica, al menos en lo que hasta ahora ha expuesto en libros y cursos; Heidegger, a pesar de que su *Sein und Zeit* rezuma el problematismo de la Divinidad por los cuatro costados, esquiva también formalmente la cuestión.

Esta es la situación actual, que pudiéramos definir como de *inminencia eludida* del problema de Dios. En efecto, no se trata de un vano capricho, ni siquiera de estímulos procedentes de otras esferas

distintas, de la vida personal o de la religión; más bien ocurre lo contrario: la vida contemporánea está en cierto sentido últimamente apartada de lo divino—ya veremos el alcance de esto—, y la religión es casi del todo inoperante en el *mundo* actual. Es la filosofía misma de nuestro tiempo, la filosofía que podemos llamar—sin hacer hincapié en el término—existencial, la que remite ineludiblemente al problema de Dios. Pero al mismo tiempo, como hemos visto, lo elude. Y esto es lo más grave. Porque el sentido radical de esa filosofía—y de nuestra relación con ella—pende de esta cuestión. La suerte intelectual de nuestra filosofía, y en suma su verdad, se cifran en su modo de enfrentarse con el problema de Dios. Para intentar esclarecer este punto tendré que recoger los momentos discontinuos en que se ha planteado la cuestión y mostrar, en función de ellos, la posición actual del tema.

IV

El problema en el siglo XIX.

En la centuria pasada aparece planteado el problema de Dios en algunos filósofos, mal conocidos, por lo general, en su tiempo—y casi siempre también

en el nuestro—. Esta presencia del tema de la Divinidad coincide, y esto no es ningún azar, con los intentos de restauración de la metafísica, descartada en la mente europea por el positivismo en todas sus formas. Consideraré brevemente la aportación de Rosmini, Gioberti y Brentano, y con mayor detalle la de Gratry, que, aunque cronológicamente anterior al último, representa un estadio de superior madurez filosófica en la cuestión del ente divino.

Los ontologistas.—Los dos filósofos italianos Antonio Rosmini-Serbati (1796-1855) y Vincenzo Gioberti (1801-1852) intentan la restauración de la metafísica. Ambos eran sacerdotes católicos; Gioberti, profesor de Teología en Turín, y estaban en contacto con la Escolástica, que mantenía vivo el sentido de la ontología y del problema de Dios en medio del ambiente positivista de la época. Pero Rosmini y Gioberti caen en un error, el llamado *ontologismo,* que fué condenado por la Iglesia en 1861 y en 1887. Este error consiste principalmente en admitir un apriorismo del ser, según el cual el intelecto humano tiene esencialmente un conocimiento *inmediato* de Dios, de tal modo que sin él no puede conocer nada; este conocimiento de Dios es la luz intelectual misma. En las cosas creadas aparece a la mente *inmediatamente* algo divino, perteneciente a la misma naturaleza divina. De este modo, Dios es inmediata-

mente visible al hombre y no tiene sentido su prueba, porque no es necesaria. Gioberti afirma concretamente que la filosofía, aun la que se mueve sobre supuestos más religiosos, pone a Dios en un lugar secundario, por separarlo demasiado del mundo, y sitúa a la Divinidad en un ángulo de la ciencia: «Il gran concetto della Divinità ebbe finora un luogo più o meno secondario nelle dottrine filosofiche, ed eziandio in quelle, che al sembiante o in effetto più religiose si mostrano. Nel dualismo ordinario, l'idea di Dio è eccentrica al sapere, sia perchè questo sistema segrega troppo il mondo dal suo Creatore, e perchè, considerando l'esistenza divina, como un semplice vero di deduzione, è costretto a confinarla in un angolo della scienza.» Y agrega: «Le scienze speculative hanno adunque partecipato finora più o meno dell'ateismo.» Frente a esto, Gioberti afirma su *fórmula ideal,* según la cual el principio ontológico (Dios) es al mismo tiempo el principio lógico y psicológico. Todo conocimiento se funda en el de Dios, y éste es patente inmediatamente. «Dall'Ente dipende ogni esistenza, e dall'intuito di esso ogni conoscimento.» «Il concetto dell'Ente... è presente a ogni nostro pensiero.» «Ogni cognizione pertanto si fonda ed è, per così dire, insidente nella scienza dell'Idea, come ogni sostanza creata si appogia alla sostanza dell'Ente e in essa risiede, avendo in Dio l'esistenza

e il movimento.» Gioberti insiste, con mayor claridad aún, en que no se ha de comenzar por el hombre, que es, sin Dios, sólo «un supuesto y un postulado», sino por Dios mismo. No cree que se pueda llegar a la causa por el efecto; la anterioridad real de la causa es extendida por Gioberti al conocimiento, y así no admite que sea posible conocer a Dios por sus efectos. Dios se pone por sí mismo, de un modo inmediato, y el hombre puede reconocerlo, pero no demostrarlo: «Iddio si pone da sè stesso, come Intelligibile, e l'uomo dee riconoscerlo, ma non può dimostrarlo, rigorosamente parlando.» Las llamadas pruebas de la existencia de Dios presuponen, dice Gioberti, una *intuición* anterior y primigenia, «un intuito anteriore e primigenio». (Cf. Gioberti: *Introduzione allo estudio della filosofia,* vol. III, capítulo V, art. VII.)

Los ontologistas, pues, ponen el tema de Dios tan en el centro de la filosofía, que desaparece casi como tal problema. Más bien es Dios el supuesto de todo pensamiento y de todo saber; las pruebas de la existencia de Dios carecen de sentido, porque pretenden conocer por medio de las cosas lo que ya es conocido inmediatamente y hace así posible el conocimiento de esas cosas mismas. El ontologismo olvida que, según la Escritura, nadie ha visto nunca a Dios *(Deum nemo vidit unquam),* y que la Divinidad

invisible es conocida intelectualmente *per ea quae facta sunt,* como dice San Pablo. Haciendo violencia a la realidad, prescinde del hecho de que Dios no es inmediatamente manifiesto, sino que está oculto y es el *Ignotus Deus* de la inscripción que encontró San Pablo en Atenas; Dios habita una *luz inaccesible (I Tim.,* VI, 16), y por eso cabe su desconocimiento y el ateísmo; y por ello también es menester un esfuerzo para mostrarlo como existente. La filosofía de los dos pensadores italianos, interesante y de indudable importancia para el restablecimiento de la metafísica en el siglo XIX, plantea de un modo extraviado inicialmente el tema de Dios, y se le escapa de las manos apenas vuelto a recobrar su carácter de problema filosófico.

Brentano.—El filósofo austriaco Francisco Brentano (1838-1917), tan conocido y estimado *hoy* como descubridor de la intencionalidad, de un método «empírico» que ha engendrado la fenomenología y, por último, como renovador de la ética y padre de la teoría de los valores; por tanto, como origen claro de la filosofía actual, incluso de la ontología de la vida o de la existencia, se ocupó también largamente del problema de Dios, aunque esta parte de su labor filosófica sea mucho menos conocida. Brentano pronunció una serie de lecciones sobre la existencia de Dios en las Universidades de Würzburg y Viena,

de 1868 a 1891. Estas lecciones, unidas a un breve tratado, de redacción provisional e incompleta, titulado *Gedankengang beim Beweis für das Dasein Gottes*, de 1915, fueron publicadas por primera vez por su discípulo A. Kastil en 1929 con el título general *Vom Dasein Gottes*. Esto muestra que Brentano tuvo una intensa preocupación por el problema de Dios, y no sólo pasajeramente, sino desde los treinta años hasta la víspera de su muerte.

Brentano, que en muchas de sus dimensiones está sumergido en el ambiente positivista, intenta plantear los problemas filosóficos en los términos en que lo hace la ciencia natural; su tesis sobre el método filosófico era que éste coincide con el de la ciencia positiva: *vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est*. Por esto aparece como «empirista», aunque en un sentido bien distinto del de los filósofos ingleses o franceses del siglo XVII o del XVIII; tan distinto, que tiene mucha mayor conexión con Aristóteles, y ha determinado en la filosofía la apelación a la evidencia, y con ella al conocimiento de esencias y a la fenomenología misma. Esta actitud de Brentano influye decisivamente en su planteamiento del problema de Dios. Después de unas investigaciones previas acerca del interés filosófico de la cuestión, de la necesidad y posibilidad de la demostración y de las pruebas tradicionales y sus crí-

ticas, aborda directamente la cuestión de las pruebas. Brentano rechaza la ontológica y se atiene a cuatro pruebas *a posteriori* que le parecen válidas: 1.ª La prueba teleológica por el orden racional en la naturaleza. 2.ª La prueba por el movimiento. 3.ª La prueba por la contingencia. 4.ª La prueba psicológica por la naturaleza del alma humana.

De estas pruebas, la más importante para Brentano es la primera, y después la segunda; las otras dos le parecen complejas y con supuestos casi tan difíciles de probar como la existencia de Dios. Brentano prefiere, en efecto, las pruebas que tienen más directa referencia a la ciencia natural. Y no se contenta con una vaga apelación a la existencia de un orden aparente en la naturaleza, sino que investiga minuciosamente, apoyándose en la ciencia positiva de su época, la finalidad y la ordenación racional, y examina las hipótesis de la necesidad ciega, del azar y de la evolución en sentido darwinista. De este modo se eleva Brentano a la necesidad de una inteligencia ordenadora del mundo que explique la presencia en él de la teleología rigurosa que encontramos. Del mismo modo, al intentar la demostración de Dios por el movimiento, Brentano desciende al detalle y trata de probar la existencia de un primer motor fundándose en los resultados de la física contemporánea, sobre todo en la ley de la conservación

de la energía y en la de la acción recíproca de las fuerzas naturales. Lo característico, pues, de estas pruebas de Brentano es una precisión mucho mayor que la usual y la voluntad de justificar *científicamente* los supuestos de la demostración. Pero el fundamento metafísico de la prueba sigue siendo el tradicional.

A la prueba teleológica le dedica la mayor parte de sus lecciones universitarias; pero es interesante el hecho de que, al abordar en su vejez nuevamente el tema de Dios, en el escrito de 1915, Brentano se sirve del argumento por la contingencia, que antes le parecía excesivamente sutil. Se ve claramente cómo Brentano, que empieza a filosofar aún cerca del positivismo, dominado por el ejemplo de la ciencia natural, rehuyendo aún la metafísica, vuelve luego decididamente al punto de vista ontológico. Brentano prueba primero la necesidad del ente, que no puede ser absolutamente contingente; una vez demostrada la existencia de un ente necesario, Brentano afirma que nada de lo que cae bajo nuestra experiencia, ni físico ni psíquico, es *inmediatamente necesario;* por tanto, concluye, tiene que haber un ente *trascendente* inmediatamente necesario. En Brentano están distinguidos claramente los dos momentos de la cuestión: la existencia del ente necesario y la trascendencia de éste; pero para probar la ausencia de necesidad inme-

diata en el mundo y, por tanto, la trascendencia del ente necesario, recurre una vez más a la idea de la *serie* o *sucesión* de cosas: «Toda la *serie*—dice—de lo que se llama mediatamente necesario» *(die ganze Reihe von dem, was man mittelbar notwendig nennt)*. «Piénsese—agrega—en una *sucesión* de cuerpos, de los cuales uno produjera el otro» *(Man denke z. B. eine Aufeinanderfolge von Körpern, deren einer den andern produzierte)*. Es, pues, en el fondo, la prueba tradicional. Brentano reconquista penosamente, desde supuestos de la ciencia natural, el punto de vista metafísico y da una innegable precisión y un rigor antes desconocido a las pruebas de la existencia de Dios; pero en lo esencial no las altera, y subsiste en él la objeción capital que surgía contra ellas; Brentano, al querer demostrar la existencia de *Dios* por la contingencia del *mundo,* en rigor sólo prueba la existencia de *un ente inmediatamente necesario* por la contingencia de las *cosas.*

Gratry.—El P. Gratry (1805-1872) es bastante anterior a Brentano. Sin embargo, me ocupo de él después porque en realidad representa, como ya dije, un paso nuevo hacia adelante, mientras que Brentano permanece más afincado en la tradición; Gratry es hoy punto menos que desconocido; es difícil encontrar referencias al gran oratoriano francés en libros actuales de tipo general, y con frecuencia es preferible

no hallarlas, porque acusan una lamentable ignorancia de su pensamiento. Gratry, que fué un extraordinario metafísico a mediados del siglo XIX, es decir, en una época que carecía del sentido de la metafísica, no fué siquiera entendido, y su aportación a la filosofía, del máximo interés hoy, ha permanecido casi oculta largos años y, sobre todo, sin dar su rendimiento a la filosofía actual (1).

Para Gratry, la demostración de la existencia de Dios, si es posible, tiene que estar al alcance de todos los hombres, porque la luz divina ilumina a todo hombre que viene a este mundo. ¿Qué quiere decir esto? Simplemente, que en todo hombre se encuentran los *supuestos* de esa prueba. Si hay un conocimiento de Dios, éste se funda en una dimensión *esencial* del hombre, como el conocimiento de las cosas se funda en que el hombre está en contacto con ellas, con su realidad. El *conocimiento* de Dios, como todo conocimiento, es algo *derivado* de otra dimensión ontoló-

(1) Las obras de Gratry no son hoy en España de fácil acceso. Puede consultarse la más importante de ellas, un espléndido libro sobre Dios, que he traducido recientemente (Gratry: *El conocimiento de Dios. Pegaso.* Madrid, 1941). En este libro se encuentra, salvo desarrollos de cuestiones parciales, lo esencial del pensamiento de Gratry. Para un estudio más profundo de su metafísica puede utilizarse mi libro *La filosofía del Padre Gratry.—La restauración de la metafísica en el problema de Dios y de la persona (Escorial,* Madrid, 1941).

gica primaria en la que se funda su *posibilidad*. El problema de Dios envuelve al hombre; es menester investigar la estructura ontológica del ente humano, y como éste aparece como esencialmente dotado de un cuerpo y existente en un mundo, la ontología del hombre nos retrotrae a su vez a la del mundo en que se encuentra. En el problema de Dios se cifra, pues, toda la metafísica. El *conocimiento* de Dios supone, en suma, una previa *relación* del hombre con él, no intelectual, sino anterior a la inteligencia y *constitutiva* del ente humano.

Gratry encuentra en la *oración* la operación cotidiana del espíritu humano en que éste se refiere explícitamente a Dios. La oración es un acto integral del hombre, no sólo de la inteligencia, sino de la voluntad, del amor y del fondo de la persona; pero tiene supuestos más hondos: se ora *desde* una cierta situación. Gratry entiende por oración, filosóficamente, un movimiento del alma entera, que se eleva de lo finito a lo infinito, y que arranca de los dos. Es menester que el hombre se sienta imperfecto y menesteroso; pero, además, que aspire a algo mejor. La oración requiere un *sentido* de la finitud y de la perfección y un *deseo* de lo infinito y perfecto. La raíz de la oración, decía San Agustín, es la caridad, y al mismo tiempo es raíz de la verdad: *Non intratur in veritatem nisi per charitatem.*

El hombre, según Gratry, tiene tres facultades: una primaria, el *sentido,* y dos derivadas, la inteligenica y la voluntad. El sentido es el fondo de la persona. Y este sentido es triple: externo, mediante el cual siento la realidad de mi cuerpo y del mundo; íntimo, con el que me siento a mí mismo *y a mis prójimos*, y divino, por el cual encuentro a Dios en el fondo de mi alma, que es imagen suya. Este *sentido divino* define la relación primaria del hombre con Dios, relación *radical,* porque el ente humano tiene su fundamento y su raíz en Dios. El alma encuentra en su fondo un contacto divino, y *allí reside su fuerza, que la hace ser.* Esto es lo que define el ser del ente humano. Gratry resume su doctrina en estas breves líneas: «Tous les philosophes ont parlé de ce sanctuaire de l'âme, où est Dieu, et où il est nécessairement, comme *cause de mon être et de ma vie.* Ils ont parlé de ce point où Dieu touche l'âme pour la *suspendre* à lui, par où il la *fait vivre* en la *tenant.* Qui ne sait pas cela est en deçà de toute philosophie. Le monde nous touche par la surface, Dieu par le centre, et nous, nous sommes entre les deux, et trois mondes vivent en nous: Dieu, la nature et nous.» (*La connaissance de Dieu,* cap. IV, sec. X. Los subrayados son míos.)

Dios es raíz del hombre, y éste pende de él; así aparece Dios como causa del ser y de la vida; pero

no simplemente del *ente vivo* creado, sino que Dios *hace vivir* al hombre, es el principio de donde el hombre recibe el impulso y la fuerza para *vivir*. No es sólo que Dios haya hecho al hombre — según Gratry, el hombre nunca está *hecho* en sentido riguroso—, sino que lo *hace vivir* en presente, actualmente. Y vivir no es simplemente ser, sino algo que hace el hombre mismo en virtud de la fuerza que recibe del contacto de Dios. Porque el modo concreto como Dios hace vivir al hombre es *sosteniéndolo*. Dios es, por tanto, el *fundamento* de la vida humana; el hombre es y vive desde su centro o raíz, que es el sentido divino, *apoyándose* en Dios. Esta fundamental radicación es la situación efectiva del hombre, en relación con Dios, y el supuesto necesario de todo conocimiento, cuanto más demostración, de la Divinidad.

Desde este punto de vista interpreta Gratry el *ateísmo*. El ateo es el hombre que está privado del sentido divino—en la medida en que esto es posible—o lo tiene oscurecido; es, pues, un *in-sensato*, un *de-mente;* no está en sí mismo, sino *enajenado*. Este hombre no tiene el punto de apoyo real para el conocimiento y la prueba de Dios; ni siquiera puede comprenderla, porque le falta el *resorte* que pone en movimiento a la inteligencia para elevarse al ente divino. ¿Cómo se llega a esta situación? La vía para elevarse

a Dios son las cosas creadas y finitas; ahora bien, el ente finito muestra a la vez la realidad y la limitación; el alma se eleva a Dios afirmando hasta el infinito el ser y negando los límites; este es el procedimiento *dialéctico* o *inductivo;* pero hay almas que eligen la negación y niegan la realidad para afirmar hasta el infinito el límite, y llegan así a la nada. La raíz de esto—dice Gratry—es de índole moral, es la *iniquidad* de que hablaba San Pablo, por la que se tiene cautiva a la verdad. Las causas del apartamiento de Dios son la sensualidad y la soberbia, la doble concupiscencia de la carne y de los ojos. Por la sensualidad, el hombre pone el centro en las cosas y se aparta de Dios; es una *aversio Dei,* una inversión de la verdad; pero, sobre todo, la soberbia hace que se ponga el fundamento en el hombre mismo, y entonces se extingue el sentido divino y se oscurece el corazón, a la vez que la mente se hace vana, según las espléndidas expresiones de San Pablo (*Rom.*, I): *Evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum. Dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt.*

Estas almas, endiosadas—aquí está para Gratry la raíz del panteísmo, en que el hombre se hace Dios—, han apagado el sentido divino, y como éste es la *raíz,* se convierten en almas muertas y desarraigadas: *eradicatae, bis mortuae,* según la palabra de

San Judas. Y en la misma Epístola se encuentran otras expresiones, que Gratry no recoge, que aclaran más aún el sentido del ateísmo: *nubes sine aqua, quae a ventis circumferuntur, sidera errantia...* Y agrega por último: *et os illorum loquitur superbiam.* El ateísmo, por tanto, es una esencial posibilidad humana, un riesgo que amenaza siempre al hombre. El alma, por tener una raíz en Dios, puede desarraigarse, y entonces se hace vana y vacía, se convierte en un astro errante, en una nube arrastrada por el viento, sin sustancia ni consistencia ninguna. Por eso dice Gratry que el espíritu humano sólo escapa a la *vanidad* apoyándose en Dios.

El punto de arranque del conocimiento de Dios es, pues, el sentido divino, el contacto misterioso y oscuro de Dios en el fondo de la persona; pero hay el doble obstáculo de la sensualidad y la soberbia, por el cual el hombre puede desconocer su ser radicado y tomar absolutamente el mundo o su propia vida; es menester, pues, superar ese obstáculo, y su remoción se ejecuta mediante un acto moral, voluntario y libre, que está a la base del proceso lógico posterior. El hombre, superando la sensualidad y la soberbia, reconoce su insuficiencia y menesterosidad, y puede elevarse a Dios, por *semejanza* y, sobre todo, por *contraste*. Esto es lo que Gratry llama el *sacrificio* como método filosófico.

La demostración de Dios tiene, pues, supuestos morales, además de los ontológicos primarios, que ya vimos, y el proceso *lógico* requiere también un esfuerzo semejante. Gratry distingue dos procedimientos de la razón: uno, fundado en la identidad, que es el silogismo o deducción, y otro, fundado en el principio de trascendencia, que es la inducción o dialéctica. Esta es la vía intelectual para llegar a Dios, y supone un impulso, un *élan*—que no todos poseen—, y que es necesario hasta para la comprensión del proceso dialéctico. El resultado de la inducción no está contenido en el punto de partida, sino que excede de él; el dato presente nos remite a *otro,* que no está incluído en el punto de apoyo, y es menester un impulso inventivo para elevarse a él. Gratry, que hace en su *Logique* una extensa e importante teoría de la inducción, en la que no puedo entrar, apela siempre para justificarla a la comparación con el cálculo infinitesimal. Las cosas nos *inducen* a elevarnos a Dios; éste es el sentido radical y primario de la inducción. Cualquier cosa—dice Gratry—puede servirnos de punto de apoyo para llegar a la Divinidad, al ente perfecto e infinito. En el proceso dialéctico es ya la *razón* lo que se eleva a Dios; pero no la razón *sola;* tiene que ser un movimiento total del alma, intelectual y moral, movido por el resorte más profundo y radical del *sentido divino.*

A Gratry le parecen ciertas las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, aunque tal vez no aisladas, sino más bien todas juntas. Estas pruebas se suelen llamar cosmológica, psicológica, ontológica, según que el punto de partida sea la naturaleza, el alma o la idea de Dios tomada en sí misma. Gratry observa que las dos primeras se reducen a una: Dios conocido por sus efectos; y como la idea de Dios se obtiene por sus efectos, toda prueba de la existencia de Dios se funda en los entes creados, según la frase de San Pablo ya citada: *Invisibilia ipsius* [*Dei*]... *per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur.* Su fórmula sería: *Hay algo, luego hay Dios.*

Pero esto, que es la fórmula a que llegaban Bossuet y Leibniz, no basta, como hemos visto largamente. El mundo no es una cosa, ni siquiera una suma de ellas, sino algo ontológicamente anterior a todas, *en el cual están.* Una *cosa* supone un *mundo* en el cual está, como el hombre, para ser, necesita estar en un mundo. Hay, pues, cosas porque hay mundo. Es evidente la contingencia de *cada cosa,* pero no la del mundo en que se encuentran, sin más; y esto es lo que ha llevado tantas veces al panteísmo. Gratry se da cuenta de ello e intenta salvar el escollo. Para ello recurre a la idea del *infinito;* según Gratry, lo que es infinito en un sentido lo es en todos, y a la inversa, lo que es finito en algún sentido lo es en

todos también. De este modo, como el mundo encierra la finitud en muchos sentidos, también ha de ser finito en el resto de sus dimensiones; por tanto, no es siempre necesariamente, y así se prueba que no es el *ens a se,* cuya esencia implica su existencia. Pero esta apelación a la *idea del infinito* no tiene suficiente evidencia, y la prueba de la existencia de *Dios* en Gratry queda afectada por una última imperfección.

¿Qué intuición profunda late, sin embargo, bajo esta idea de Gratry? En primer lugar, reconoce la insuficiencia radical de las *cosas* y de *sí mismo.* Pero Gratry barrunta además que esta insuficiencia afecta a la totalidad del ente creado; por tanto, que la nihilidad constitutiva de cada cosa y del propio yo envuelve a la creación entera, al *ens creatum* como tal. Pero como este *ens* existe, y sólo es *nada* por comparación con el ente infinito—*substantia mea tanquam nihilum ante te*—, la existencia de *algo* nos remite necesariamente a un *otro,* infinito en todos sentidos, que es *a se* y que llamamos Dios; un ente trascendente, distinto del hombre y del mundo en su totalidad.

¿Cómo puede llegar Gratry a esta idea de que el descubrimiento de la contingencia propia, en el *sacrificio,* implica la contingencia radical del mundo en su integridad? Gratry descubre en la raíz de la per-

sona, como hemos visto, un triple *sentido:* el externo o del mundo, el íntimo o del yo y el divino o sentido radical de la Divinidad. Por tanto, tiene la intuición—no justificada explícitamente, porque esto no era posible desde la filosofía de su tiempo—de que el mundo exterior queda envuelto en la realidad profunda del hombre, por una parte; y por otra, de que el hombre, que no se basta a sí mismo, aun con el mundo resulta *radicalmente* insuficiente, puesto que le falta todavía su *fundamento* en el contacto con Dios. Al entrar en su propio fondo, el hombre encuentra, junto a la contingencia, el punto de apoyo que lo hace ser y vivir, *sosteniéndolo,* y este fundamento no es el *mundo,* que nos toca por la *superficie,* sino Dios, en el que se funda la *raíz* de nuestro ser.

Ahora se puede entrever toda la enorme significación de Gratry para la filosofía actual. Para establecer con último rigor la prueba de la existencia de *Dios,* no bastaría con partir de *cualquier* ente contingente; tendría que ser uno de tal índole que envolviera ontológicamente la totalidad del ente intramundano, y así nos remitiera a su fundamento *trascendente.* Pues bien, este ente, adivinado al menos por Gratry, ha sido descubierto por la filosofía actual con el nombre de existencia o vida humana. En este momento puede plantearse en su dimensión radical el problema de Dios.

V

La existencia religada.

La filosofía de nuestro tiempo ha planteado de un modo nuevo el problema de la metafísica; sobre todo, Ortega, en España, con su metafísica de la razón vital, y Heidegger, en Alemania, con una investigación acerca del *sentido del ser,* que comienza con una analítica de la «existencia» *(Dasein),* para interpretar el *tiempo*—modo de ser de la «existencia»—como horizonte de la comprensión del ser. *(Sein und Zeit,* I, 1927.) Partiendo de supuestos bastante dispares, los dos sistemas han planteado la cuestión del ser del ente humano, de lo que puede llamarse *existencia* o *vida humana.* La vida es lo que el hombre hace con las cosas, dice Ortega. Vivir es «tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él». *Yo soy yo y mi circunstancia,* como escribía ya Ortega en 1914, en las *Meditaciones del Quijote.* La realidad que es la vida se encuentra integrada por dos términos dinámicamente unidos, el *yo* y la *circunstancia* o *mundo,* y vivir es mi *hacer* con la circunstancia. Y el mundo, según Ortega, no es la suma de las cosas, sino «el *horizonte* de totalidad *sobre* las cosas y distinto de ellas», como escribía en *El*

origen deportivo del Estado (1924). Las *cosas* se dan en la vida y son ontológicamente posteriores al mundo con el cual yo hago mi hacer que es vivir.

Por otra parte, Heidegger ha mostrado cómo a la *existencia* le pertenece esencialmente el *estar en el mundo (In-der-Welt-sein).* El ente humano está abierto *a las cosas,* consiste en radical intencionalidad, como ya vió Brentano. La comprensión del ser de la *existencia* supone, de un modo igualmente originario, la comprensión del *mundo* y del ser del ente intramundano. El trato con las cosas en el conocimiento supone un modo primario, una situación radical de la *existencia,* que es el estar en un mundo. Por tanto, la realidad que llamamos *existencia* o *vida* envuelve ontológicamente mi ser y el del mundo. Pero no se crea que se trata de una *suma,* es decir, yo más el mundo, sino que el mundo es un *constitutivum formale* del ser humano en cuanto tal.

Esto ha permitido zanjar de un modo radical el problema de la existencia del mundo exterior. La filosofía anterior suponía que esa existencia del mundo es un *hecho,* y además *añadido* a los hechos de conciencia. La filosofía de nuestro tiempo ha mostrado que no es un hecho, ni nada añadido, sino «la estructura ontológica formal del sujeto humano», como dice Zubiri. No podría haber hombres sin cosas, porque esto sería un *contra-ser.* El ser *sí mismo*

no es estar encerrado en la conciencia, como ha creído el idealismo, de Descartes a Husserl, sino al revés, estar abierto a las cosas. La subjetividad misma remite al mundo exterior. Hasta aquí ha llegado la filosofía actual en su análisis de la vida humana. Pero todavía no aparece tratado, ni en Ortega ni en Heidegger, el tema de Dios.

El único intento que conozco de abordar el problema es un espléndido ensayo de mi maestro Zubiri titulado *En torno al problema de Dios* (1). Es un breve escrito de treinta páginas, de excepcional densidad intelectual, que representa—aunque aún no conste esto de un modo suficiente—un paso decisivo en la filosofía. A pesar de sus exiguas dimensiones, es lo más importante que ha dicho la filosofía acerca del problema de Dios, desde Gratry hasta hoy. Zubiri trata de la posibilidad filosófica del problema de Dios, y señala que la filosofía ha seguido hasta ahora planteando la cuestión de su existencia basándose en el supuesto de que ésta sea un *factum*—al menos *quoad nos*—y que *además* de las cosas existe Dios. Frente a esto, Zubiri se pregunta si la existencia de Dios no es más que un *factum*, algo *consecutivo*, y

(1) X. Zubiri: "En torno al problema de Dios", *Revista de Occidente*, noviembre de 1935. Me referiré preferentemente a la traducción francesa, *ampliada*, publicada en *Recherches philosophiques*, 1935-1936.

no más bien *constitutivo* del hombre, porque el ser de éste sea ya un *ser en Dios*. «La cuestión acerca de Dios se retrotrae así a una cuestión acerca del hombre. Y la posibilidad filosófica del problema de Dios consistirá en descubrir la dimensión humana dentro de la cual esa cuestión *ha* de plantearse.»

Zubiri hace un análisis de la existencia que lo lleva al descubrimiento de una radical dimensión suya. No entraré en el detalle de este análisis, dada la facilidad de seguirlo en su propio texto, y para no alargar excesivamente este trabajo; me limitaré, pues, a señalar los momentos principales para llegar a su resultado. Se dice que la existencia humana consiste en *encontrarse* con las cosas y, *cuidándose* de ellas y *arrastrado* por ellas, *hacerse* a sí misma. La existencia humana está *arrojada (geworfen)* entre las cosas. De aquí procede la indigencia del hombre, su nihilidad ontológica radical. Pero ahora se pregunta Zubiri por la relación del hombre con la totalidad de su existencia; no basta—dice—afirmar que el hombre se *encuentra* existiendo. El hombre está *implantado* en la existencia o implantado en el ser. Porque si existir quiere decir «el ser que el hombre ha conquistado trascendiendo y viviendo», entonces el hombre no es su vida, sino que vive para ser. Y entonces estaría de algún modo allende su existencia en el sentido de *vida*. Este ser mismo del hombre sería su

personalidad. La persona es el ser del hombre, y se encuentra implantada en el ser para realizarse, mediante el vivir, con las cosas, con los demás y con nosotros mismos. Este «con»—dice Zubiri—es un carácter ontológico formal de la persona, y por eso la vida del ser humano es *personal*. Y en virtud de ello, puede serlo más o menos, puede ser «impersonal» o «despersonalizada».

Sobre estos supuestos, Zubiri establece una serie de proposiciones capitales. El hombre *existe* ya como persona, y su entidad consiste en tener que realizarse. Por esto la vida *es* misión; *no* es un simple *factum*, ni una posibilidad, sino algo *impuesto* al hombre, que está atado *a* la vida, pero no *por* la vida. Esto es lo que *impulsa* al hombre a vivir, algo en que se apoya *a tergo*, de donde le viene la vida misma. Este apoyo es lo que nos *hace ser*. No sólo no es nada el hombre sin cosas, sino que por sí mismo no «es»; necesita que lo hagan hacerse a sí mismo; «su nihilidad ontológica es radical; no sólo no es nada sin cosas y sin hacer algo con ellas, sino que por sí solo no tiene fuerza para estar haciéndose, para llegar a ser». Esto que nos ata a la vida es lo más nuestro, puesto que nos hace *ser*, pero a la vez lo más otro, puesto que nos *hace* ser. No sólo «hay» cosas y el hombre tiene que hacerse con ellas, sino que «hay» lo que hace que haya, lo que lo hace vivir. Ahora

bien—dice Zubiri—: estamos *obligados* a existir porque estamos previamente *religados* a lo que nos hace existir. Y como existir es existir «con», *lo que religa la existencia religa con ella el mundo entero.* En la *religación* estamos sometidos a algo que no es ni extrínseco ni constitutivo, sino a algo que previamente nos *hace ser;* en ella «venimos de», al *reconocer* que «hemos venido», y así reconocemos lo que *hace que haya.* La religación muestra, pues, la *fundamentalidad* de la existencia humana, y religa, a su vez, el mundo entero, incluso el universo material. La existencia, por tanto, no sólo está *arrojada,* sino *religada* por su raíz. Este es el sentido primario de la *religio* o religión, que es una dimensión constitutiva formalmente de la existencia. El hombre no puede tener o no religión, sino que *consiste* en religación o religión. Por eso puede ser capaz de revelación y puede tener *una religión* o incluso no tenerla.

Y así como el estar abierto a las cosas muestra que *hay* cosas, el estar religado descubre que *hay* lo que religa y es raíz fundamental de la existencia. A esto, a lo que estamos religados en nuestro ser entero, llamamos *Dios,* y éste aparece como un *ens fundamentale* o fundamentante. Por eso la existencia — dice Zubiri—tiene fundamento. Y todo lo que se diga de Dios, incluso su *negación,* supone haberlo descu-

bierto antes en nuestra religación. Como el mundo exterior, también la fundamentalidad de Dios pertenece al hombre, aunque Dios no es *parte* del hombre. El hombre *va* a las cosas y las encuentra, pero *viene* de Dios y no puede encontrarlo, porque Dios no es cosa. El hombre se encuentra a sí mismo en Dios, constitutivamente religado. El problema de Dios—dice Zubiri—es el problema de la religión, y está ya *planteado* en el hombre por hallarse éste *implantado* en la existencia.

El análisis de la existencia, llevado a su extremo, la muestra, pues, como *religada:* una dimensión que la filosofía actual había olvidado hasta Zubiri. Esto lleva al fondo o fundamento de la persona, y así se descubre que hay algo, distinto de mí y de la existencia, que me liga a ella. En efecto, vivir es un quehacer; el hombre, al encontrarse entre las cosas, *tiene* que hacer con ellas para vivir; esto supone, pues, un *esfuerzo* y requiere *fuerzas;* hay algo, pues, que me hace vivir, que me da fuerzas para ser. Pero, a la inversa, también se necesita un esfuerzo para dejar de vivir; se necesitan para ello, por ejemplo para el suicidio, fuerzas. Esto muestra que hay algo que me liga a la vida. Necesito fuerzas, por tanto, a la vez para vivir y para no vivir. Hay algo, pues, que me *hace vivir* y me *da fuerzas* para ello. Por la religación, al mismo tiempo, *tengo* que vivir y *puedo* vivir. Creo

que esto ayuda a entender esa dimensión radical descubierta por Zubiri.

Y ahora surge el problema del *ser* en relación con Dios. El hombre posee, entre otras, la facultad de conocer, y el conocer se mueve en el ser. En el conocer, el hombre comprende lo que *hay* como *ente*. Pero no coinciden, como creyó Parménides, el ser y el haber. *Hay* también lo que no *es*—por ejemplo, *todavía*—, como ha mostrado Aristóteles. Pero, como el hombre está abierto a las cosas, el *es* se aplica a ellas primero, y cuando se intenta conocerse a sí mismo, hay que *volver* desde las cosas, y hay una inadecuación entre el *es* de éstas y el de la existencia humana. Entonces la ontología de ésta resulta problemática, y para resolver este problema hay que *volver* al *ser* de las cosas para modificarlo a su vez. El *es* adquiere un nuevo sentido, que permita alojar en él al nuevo *ente*. Se ha descubierto, pues, no un nuevo ente tan sólo, sino una nueva *ratio entis*. Se mantiene el concepto, pero se lo reabsorbe en una nueva *ratio*.

El entendimiento conoce porque encuentra que hay cosas; pero también encuentra que hay lo que *hace que haya:* Dios. Y esto es lo que plantea necesariamente el problema *intelectual* de Dios. Pero este problema es mucho más radical, porque Dios no es una cosa más que *hay*, sino lo que *hace que*

haya. Comprenderlo sería alojarlo en el ser—si esto es posible—, en una nueva *ratio entis*. Y esto haría problemático, en un sentido radical, el ser de las cosas, de los hombres y la propia persona. Se plantearía, pues, el problema de la analogía en un sentido mucho más hondo que en Aristóteles. Esto es lo que Zubiri llama la *metafísica regresiva*, porque consiste en una *vuelta* o *regreso* a los entes ya conocidos para verlos a la luz de una nueva *ratio entis*. Entonces, y sólo entonces—dice Zubiri—, desde esta *ratio* y desde la religación, por tanto, se puede intentar una demostración «discursiva» de la existencia y de los atributos de Dios. Esta demostración—agrega—no sería el descubrimiento primario de Dios, pero significaría que Dios y el mundo se encuentran ligados «a causa del ser». El análisis de la existencia religada exige necesariamente la marcha del entendimiento hacia Dios. Por esto, la teología no es una reflexión superpuesta a la religión, sino un momento constitutivo de ésta.

Dios, como fundamento, es quien hace posible la *libertad;* la implantación del hombre en el ser lo constituye como ente libre, y así *está siendo* libre. Como el ser del hombre trasciende de su propia vida, puede la persona revolverse contra la vida y contra sí misma. La que *nos hace ser* libres—dice Zubiri—nos hace *ser libres*. En la religación, el hombre, cuyo

ser es ser haciéndose, adquiere su libertad, su *relativo ser absoluto:* absoluto—explica Zubiri—, porque es *suyo,* relativo porque es *adquirido.*

Y al mismo tiempo, la religación explica cómo es posible el *ateísmo,* que consiste en *desligación,* en existencia desfundamentada. La *soberbia de la vida* hace que el hombre se tome como absoluto, se endiose, y entonces diviniza la vida o la persona; entonces está desligado, o bien *dejado de la mano de Dios.* Y sólo el *fracaso* íntimo y radical de la vida puede mostrar su falta de fundamento y descubrir al ateo que su desligación suponía una previa religación, que era ateo en y con Dios.

Pero con todo esto, dice Zubiri, no se ha dado una *demostración* de la existencia de Dios, ni siquiera un *concepto* de Dios. Unicamente se trataba de «descubrir el punto en que el problema surge y la *dimensión* en que está ya planteado: la constitutiva y ontológica *religación* de la existencia». Este es el supuesto fundamental para plantear el problema de Dios; con ello queda abierta ahora la puerta a una prueba suficiente de su existencia.

VI

La posibilidad de la prueba de Dios.

Hemos vuelto al punto de partida; veíamos al comienzo de este estudio que lo problemático era el *objeto*—tómese este término *cum grano salis*—que llamamos Dios. La primera cuestión era reivindicar su realidad, mostrar que su *idea* no es sólo una idea. Y para ello—advertía—es menester tomar esta idea allí donde surge, a saber: en la religión. En efecto, ya veía Gratry que no se trata *primariamente* de una idea, sino de lo que él llama—con expresión tal vez equívoca—el *sentido* de Dios, que no es un conocimiento, sino algo mucho más elemental, radical e inmediato: una dimensión ontológica del hombre, por la cual éste toca a Dios como raíz en el fondo de la persona, mientras que toca en su superficie al mundo exterior (1). Y Zubiri ha mostrado que el descubrimiento de Dios acontece en esa dimensión de la existencia que es la religación o religión. Por eso decía al comienzo que el punto de partida era la situación

(1) Ni que decir tiene que no se trata de ninguna apelación al "sentimiento" o a una vaga inmanencia de tipo "modernista". Se trata—repito una vez más—de llegar a un riguroso saber acerca de Dios *per ea quae facta sunt*.

religiosa del hombre, allí donde surge la presunta «idea» de la Divinidad.

Pero, por otra parte, el problema de Dios supone una apelación al fondo de la persona, a *cada uno,* porque sólo cada uno puede sentirse constitutivamente religado. Y aquí aparece el sentido que tiene la exigencia kantiana de apoyarse en un *factum* íntimo y personal, en la propia *persona moral,* para llegar a Dios, en la esfera de la *razón práctica.* Naturalmente, lo que para nosotros resulta totalmente problemático es la idea que tiene Kant de la razón y del ser trascendental, y por eso nuestra posición ante el tema de Dios tiene que diferir radicalmente de la suya.

Pero, sobre todo, ahora es cuando podemos comprender el argumento por la contingencia. Su sentido auténtico es que el ente contingente, afectado por la nihilidad ontológica, remite a su fundamento necesario. Pero veíamos a lo largo de su historia que no se conseguía darle suficiente valor probatorio, porque no se mostraba la contingencia del ente como tal, sino sólo de *cada cosa* o, a lo sumo, de *todas* ellas, entendidas como una serie o conjunto. La filosofía existencial descubre que el ente humano envuelve ontológicamente el yo y el mundo como tal; éste es el supuesto—barruntado por Gratry—de una auténtica demostración de Dios. Pero no basta. Si nos queda-

mos en la vida o en la existencia, sin más, como simple realidad temporal e histórica, no llegaremos a abordar el tema de Dios. Es menester algo radicalmente nuevo: mostrar que el hombre se encuentra *religado* a su existencia y, por tanto, la trasciende, y esto muestra a su vez la nihilidad *radical* de la existencia, que necesita un fundamento que la *haga ser.* Esta es la aportación esencial de Zubiri. No basta, naturalmente, la contingencia del hombre, que necesita de las cosas para ser; es menester mostrar la contingencia de la *existencia,* que necesita un fundamento que la *imponga* y a la vez le dé fuerzas para ser. Y como la existencia o vida envuelve ontológicamente, repito, el yo y las cosas, el yo y la circunstancia o mundo en que me encuentro, su nihilidad remite forzosamente a un fundamento *otro,* trascendente a ella, que la hace ser. Y a este fundamento sí podemos llamar con propiedad *Dios.*

El argumento por la contingencia debe, pues, para alcanzar todo su valor, partir de una contingencia radical: no la de las cosas, sino la de la existencia. Por esto supone una superación de la sensualidad y de la soberbia, para no dejarse llevar por la *arrogancia de la vida* al panteísmo o al ateísmo, según los casos. El reconocimiento de la interna menesterosidad del hombre, que necesita, primero, de las cosas, y segundo, de lo que *hace que*

haya y lo hace ser, es al mismo tiempo el reconocimiento de la religación de la existencia a un *otro* que la trasciende, en suma, a Dios. Y adviértase que no se trata de un puro raciocinio, según el cual, al mostrarse como contingente la totalidad de lo que encontramos, inferimos la forzosidad de que haya otro *algo* necesario. Al aparecer como afectada por la nihilidad, la existencia se descubre a la vez como *religada;* es decir, hay una positiva *remisión* a un fundamento en el que nos encontramos radicados, aunque no lo encontremos propiamente a él. Hay, pues, ya un cierto saber de Dios, aunque sólo sea un saber que estamos en él, sin saber *qué es,* sin conocerlo. No hay, pues, *visión* de Dios; éste es el error radical del ontologismo. La inmediata religación de la existencia nos remite a Dios, pero en modo alguno nos hace conocerlo. Hasta tal punto es así, que esta segunda cuestión—la de la teología—, si bien nos aparece como inexorablemente exigida, por otra parte no es obvia, ni aun posible sin más, sino que requiere la previa adquisición de una nueva *ratio entis,* en un sentido más radical que cuanto ha podido pensar hasta ahora la filosofía. Y se ve ahora que no cabe más absoluta justificación de la alteridad y trascendencia de Dios respecto al ser del hombre y del mundo, ni, por tanto, eliminación más completa y *a radice* del panteísmo en cualquiera de sus formas.

Esta es la posición del problema de Dios en la filosofía de nuestro tiempo. Problema que no está resuelto, sino sólo planteado y apenas esbozado; pero que—me atrevo a afirmarlo—está puesto en su «seguro camino». Y al mismo tiempo aparece claramente manifiesta la posibilidad, por la vía señalada, de una auténtica y plena demostración de la existencia de Dios. Y esta vía consiste en llegar al conocimiento y demostración de Dios tomando en todo su rigor, con una radicalidad desconocida hasta ahora, el punto de partida de San Pablo: *per ea quae facta sunt.*

1941.

EL CONOCIMIENTO DEL MUNDO

EL EMPIRISMO LÓGICO

ACERCA del grupo de intelectuales llamado *Wiener Kreis,* y de los problemas que allí preferentemente se cultivan, ha publicado un libro Otto Neurath, uno de sus principales miembros (1).

No se trata en las escasas páginas de esta obra de entrar en pormenores sobre los trabajos del Círculo de Viena, ni sobre los resultados conseguidos. Se intenta más bien dar noticia de las conexiones históricas e intelectuales en que dicho grupo se ha formado, y exponer sus pretensiones y el alcance que dan a la labor que en él se realiza.

Según Neurath, el Círculo de Viena es el centro de una *actitud empirista general,* que no ha de confundirse con el empirismo de las ciencias particulares. Lo que importa no es proceder empíricamente en tal o cual dominio, sino tener de un modo total y absoluto esa posición. Así tomadas las cosas, se trata

---

(1) *Le développement du Cercle de Vienne et l'avenir de l'empirisme logique. (Actualités scientifiques et industrielles.* París, 1935.)

de algo nuevo; pero no faltan antecedentes de este modo de pensar. Neurath los encuentra en el escepticismo y el materialismo. Sin embargo, no son más que antecedentes, y no es posible confundirlos con el movimiento de que hablamos. El escepticismo y el materialismo han tenido dos inconvenientes muy graves, que se oponen a los principios del Círculo de Viena: por una parte, y aun a pesar suyo, no andan muy lejos de la metafísica, y esto es inadmisible para Neurath, que a lo largo de todo el libro proclama con fervor su desvío de todo lo que pueda parecerse a la metafísica; por otra parte, practican, es cierto, un empirismo, pero no, como quieren los de Viena, un *empirismo lógico*. Esto es—dice Neurath—lo original: la asociación íntima de las dos cosas. Con esto se puede uno pasar sin metafísica, ni filosofía, ni teoría del conocimiento, ni fenomenología, y construir así la universalidad de las proposiciones científicas. Lo que es menester concretamente es «presentar un lenguaje científico que, evitando todo pseudoproblema, permite adelantar prognosis y formular las condiciones de su control por medio de enunciados de observaciones» (página 11).

Ese lenguaje sería un lenguaje *científico*, y tendría relaciones con algo extremadamente remoto: la magia preanimista. Sus formas, aparte de sus inconvenientes, tendrían una gran ventaja, la de estar des-

nudas de toda metafísica, que se suele emboscar detrás de las palabras. El medio, pues, de defender al empirismo de los riesgos metafísicos es hacer un análisis lógico del lenguaje. Para esto, y para el empirismo en general, se encontraron en Austria condiciones especialmente favorables, porque tuvo independencia frente a Alemania y la filosofía fué allí mucho menos influyente. El kantismo y el idealismo alemán de Fichte a Hegel tuvieron poco desarrollo en Austria, donde predominaron las tendencias leibnizianas y herbartianas, más afines a los métodos lógicos. También la teología, muy cultivada, lo era, y además estimuló los estudios críticos y científicos, acotando un campo en que el dogma no había de imponer restricción alguna. Neurath insiste en la personalidad distinta de Austria, frente a Alemania, y recuerda que los países del Danubio formaron parte del Imperio Romano, mientras que siempre quedaron fuera de sus términos las tierras germánicas del Norte.

Estas tendencias vienesas tienen precursores muy antiguos, incluso en plena Edad Media. Un cierto empirismo se descubre en Roger Bacon, el franciscano inglés del siglo XIII; pero es menester no olvidar que hay que tomar con cautela este empirismo, que se cruza con doctrinas metafísicas y apelaciones a la autoridad. Además, y más aún, el agudo análisis

conceptual de los nominalistas, Ockam en Oxford, Buridán y Nicolás d'Oresme en París, que lleva a un estudio de los elementos del lenguaje y de la índole misma del conocimiento. En relación con estos pensadores medievales está toda una tradición inglesa en la modernidad, desde Francis Bacon y Hobbes hasta Russell, pasando, claro es, por los clásicos del empirismo y los positivistas.

En Francia se encuentra otra corriente paralela, que arranca sobre todo de Bayle y llena el siglo XVIII entero; Neurath compara reiteradamente esta época con el Círculo de Viena, de tendencia aforística, enciclopédica y nunca sistemática. Luego, Saint-Simon, Comte y otros, que abren el camino al *cientismo* contemporáneo.

Frente a esta continuada tradición inglesa y francesa, Alemania sólo presenta un nombre que los de Viena puedan considerar como precursor fecundo: Leibniz. Leibniz tiene el mayor interés por la lógica, y le concede un alcance mucho mayor del que le atribuyó, por ejemplo, la escolástica. En algún sentido, la lógica leibniziana, con caracteres de universalidad, completada con la combinatoria, por la que se afanó tanto, aseguraría una unidad lógica y lingüística a las ciencias todas, unidad tan querida a los de Viena. Pero estos intentos de Leibniz quedan aislados en Alemania. Su mismo discípulo Wolff, dice

Neurath, prepara el terreno a la metafísica sistemática; después Kant y los kantianos. Desde entonces, apenas prospera el empirismo lógico en el suelo alemán.

La independencia intelectual de Austria dentro del mundo germánico hace posible que se forme allí un ambiente propicio a este tipo de investigaciones. Y el punto de partida está en hombres de formación escolástica, que conservan el sentido de la lógica y se manifiestan adversos al idealismo alemán; por esto, a la vez, recogen la herencia de Leibniz y, más tarde, de Herbart. Ante todo, dos sacerdotes católicos, Bolzano y Brentano, que reciben, además, la influencia de Saint-Simon, de Comte y de los ingleses. Con esto, los pensadores austriacos quedan también vinculados a la tradición occidental europea de que hemos hablado, y Viena puede llegar a ser, efectivamente, centro principal de esa dirección. La fecundidad intelectual de Brentano deja una larga cadena de discípulos inmediatos y mediatos, sobre todo al través de Husserl. Neurath subraya los trabajos de Marty, Kraus, Meinong, entre otros, y también Twardowsky, con quien se inicia una rama polaca. Estas tendencias se enlazan con investigaciones matemáticas y de lógica de la ciencia; Moritz Schlick aporta al grupo una teoría del conocimiento; Carnap, un nuevo instrumento importante: la logística. En

estas conexiones que acabo de indicar sumariamente se constituye el Círculo de Viena; la revista *Erkenntnis* le sirve de expresión y Neurath publica una colección científica cuyo título indica sus designios: *Einheitswissenschaft,* ciencia unitaria.

* * *

¿Cuáles son los fundamentos de este nuevo *cientismo?* Neurath indica los siguientes: antimetafísica, concepciones empiristas de una manera general, propensión a una intervención metódica de la lógica, matematización de todas las ciencias. Junto a estos cuatro principios, los empiristas emplean un instrumento de trabajo, como el más importante: la lógica formal. Con esto pretenden abordar el dominio entero de la ciencia. Pero de ésta queda cuidadosamente excluído lo que *en otro tiempo* se solía llamar metafísica. Este desdén por la filosofía no se extiende sin más a los filósofos, porque Neurath reconoce muchas deudas a algunos de ellos, incluso a metafísicos declarados, como Leibniz, por ejemplo. Pero los filósofos puros, es decir, los filósofos en cuanto tales, no tienen nada interesante que decir a los miembros del Círculo de Viena.

Neurath es el inventor de un término con el que se pretende caracterizar la índole del empirismo ló-

gico: *fisicalismo*. Todo enunciado científico se puede reducir *siempre* a un enunciado físico, es decir, que diga que tal suceso se ha producido en tal lugar y tal momento. Por tanto, a un puro enunciado de *hecho*. Por esta razón, todas las ciencias se han de poder expresar en el lenguaje científico de que es ejemplo la física, y carece de todo sentido la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Con esto la psicología tiene que ser forzosamente *behaviorismo*, y la sociología—cultivada por Neurath—un *behaviorismo social*.

De acuerdo con estos principios, el Círculo de Viena proscribe toda especulación de filosofía sistemática y toda metafísica. *En lugar* de la filosofía, aborda el problema de unificar todas las ciencias. Esta unificación no puede conducir, en modo alguno, a un sistema, sino sólo a una enciclopedia, fundada en la base lógica que es común a todas las disciplinas. De ahí el interés de llevar a cabo de un modo suficiente el análisis lógico del lenguaje, mediante el cual se eliminan de él los elementos metafísicos.

Los enunciados científicos son para Neurath enunciados de observación, tautológicos, y no puede hablarse de una relación con la realidad, para decidir acerca de la verdad, por ejemplo, sino sólo de la compatibilidad de un enunciado con otros. Se trata, pues, sólo de una *coherencia lógica*. Este es el punto

de vista de Neurath, no compartido en forma tan extrema por todos los miembros del Círculo de Viena. Como, por esta razón, no es posible operar con hipótesis aisladas, es menester poner en discusión «la masa *entera* de los enunciados con todas sus teorías y afirmaciones particulares». Se comprende así el interés que para los empiristas lógicos tiene la mentada *ciencia unitaria,* que es el fin a que tienden los esfuerzos y las esperanzas del Círculo de Viena.

* * *

Este es, en sus líneas fundamentales, el contenido de este libro de Neurath. Un libro cuya lectura deja un tanto insatisfecho. En primer lugar, porque falta en él la explicación—y la justificación—de muchas afirmaciones. Pero, sobre todo, porque se toma en él una actitud ante la filosofía que no es nada clara y se me antoja profundamente equívoca. Y en este punto concreto es donde más se advierte una absoluta ausencia de todo intento de justificación. ¿Por qué esto?

El Círculo de Viena no se limita a no cultivar la filosofía. Esto sería perfectamente lícito y acaso provechoso. Lo que hace, además, es declarar inexistente a la filosofía. Neurath cita las palabras de Stöhr, que no admitía la metafísica sino como *un poema estilizado.* Los problemas filosóficos son para Neurath

pseudo-problemas. Junto a esto, se encuentran en él afirmaciones de la mayor universalidad, que ni siquiera se procura demostrar y que no parecen en modo alguno evidentes. Por ejemplo, que *todo* enunciado con sentido se puede reducir *siempre* a un enunciado de observación, de tipo físico, fáctico; o también que se hayan de matematizar *todas* las ciencias. ¿Puede hablarse aquí de empirismo? Parece que no. También asegura Neurath, sin probarlo, por supuesto, que no hay lugar en la ciencia para la llamada en otro tiempo metafísica. ¿Cómo es posible hacer tan alegremente afirmaciones de este tono, que recuerdan lo que es probable que entiendan por filosofía sus adversarios del Círculo de Viena? Porque, indudablemente, el extraño malestar que invade al leer este libro tiene una de sus raíces en que no se sabe nunca de qué se trata cuando se habla, con no escaso horror, de *filosofía* o *metafísica.*

Neurath no nos dice nunca qué es ese temido peligro; no resulta fácil averiguarlo. Sólo en dos lugares dice algo que nos puede poner en la pista de lo que entienda por filosofía. «El trabajo filosófico *consiste* en construir torres desde donde los diversos filósofos se bombardean, levantando aún las torres durante el combate, como para hacer cada vez más difícil una cooperación» (pág. 53). Parece excesivo afirmar que el trabajo filosófico *consista* en eso. Si así

fuera, sería ciertamente de aconsejar el evitarlo. Pero en la página siguiente encontramos una frase mucho más expresiva: «*En lugar* de toda filosofía interviene el trabajo en vista de una ciencia unitaria.» Aquí se nos indica, de un modo negativo, lo que la filosofía pueda ser para Neurath; se nos dibuja, por así decirlo, su hueco, al mostrarnos lo que hoy ha de llenar su vaciedad. A la filosofía debe suceder la enciclopedia, lógicamente fundada, de las ciencias. Esto correspondería acaso a los estratos más superficiales y menos filosóficos del positivismo. Pero no se ve cómo puede decirse esto con sentido de la filosofía actual, que, por curiosa coincidencia, tiene, en parte, raíces muy semejantes a las del empirismo lógico, que antes vimos.

La filosofía de nuestros días tiene, en efecto, una marcadísima influencia austriaca. Bolzano y Brentano son el origen de todo un lado de ella, continuado por Husserl, Scheler, Heidegger, entre otros. Toda esta rama de discípulos de Brentano es la que, por lo visto, sobre no tener nada interesante que decir a la otra, no tiene lugar ninguno en el ámbito de la ciencia.

Sería de desear que Neurath se hubiese tomado la molestia de indicarnos las razones de esto, y de hacer algo más evidentes sus afirmaciones sobre la validez universal de los principios del Círculo de Viena.

1936.

FÍSICA Y METAFÍSICA EN NEWTON

I

FILOSOFÍA NATURAL.

INTERESA, al cumplirse el tercer centenario del nacimiento de Isaac Newton, detener la atención un momento en los supuestos metódicos de su genial construcción científica, de la que ha vivido en gran parte el pensamiento físico-matemático europeo de las tres últimas centurias. Y, ante todo, conviene no olvidar que Newton no ha sido «sólo» un físico, aunque lo haya sido primariamente, y que todo el siglo XVIII tuvo la impresión ante su obra de que tenía que habérselas con una filosofía. Dejemos de lado el empleo abusivo que de esta palabra se hizo en aquel tiempo, para retener la pretensión del propio Newton y el alcance que daba a sus principios de conocimiento. El hecho de que su actividad se concentrara en las cuestiones físicas, y que éstas se enlazaran estrechamente con la matemática, no debe hacernos

perder de vista que se trata sólo de una «aplicación» —si bien de ingentes dimensiones—, de un método general, de una actitud total ante el saber acerca de las cosas. En rigor, basta con entender con alguna precisión el sentido del título de su libro capital: *Philosophiae naturalis principia mathematica.* Principios matemáticos de la filosofía natural; el adjetivo «matemáticos» sólo califica a los principios; aquello de que son principios es una cierta *filosofía natural;* y esta expresión, a pesar del uso posterior del término inglés *natural philosophy,* no ha sido nunca equivalente, y menos en 1687, a lo que nosotros entendemos por física.

«Como los modernos... han intentado reducir los fenómenos naturales a leyes matemáticas, ha parecido conveniente en este tratado cultivar la *matemática* en cuanto se refiere a la *filosofía.*» *(Principia,* Praefactio ad lectorem.) Con estas palabras comienza Newton su obra capital, y en ellas señala claramente el fin que se propone. Se trata de conocer la realidad; por lo pronto, la realidad natural, pero no sólo ella. Y los principios de que Newton se sirve tienen una validez limitada a ese conocimiento, pero no todos; hay unos principios en verdad primeros, que sirven de supuesto a todo saber real. Newton tiene, pues, que efectuar una doble operación mental; por una parte, establecer los verdaderos principios del conoci-

miento de la realidad; por otra, determinar las condiciones de los objetos de la ciencia natural y el método adecuado para acceder a ellos; en otros términos, fijar el ámbito *positivo* de la ciencia física sobre los *supuestos* filosóficos que le sirven de fundamento. Veamos cómo aborda este doble problema.

II

El método inductivo.

Newton distingue dos métodos de conocimiento, a los que llama *análisis* y *síntesis*, y que corresponden exactamente a lo que la filosofía ha solido denominar *inducción* y *deducción*. En efecto, Newton los define del siguiente modo: «El método analítico consiste en hacer experimentos y observar los fenómenos, derivar de ellos consecuencias generales, no admitir ninguna objeción que no proceda de algún hecho o de alguna verdad cierta, y no tener en cuenta las hipótesis... Y así se puede pasar por el razonamiento de las cosas compuestas a las simples, de los movimientos a las fuerzas motrices, de los efectos a las causas y de las causas particulares a las generales, hasta llegar finalmente a las más universales. El método sintético consiste en tomar como principios las

causas investigadas y comprobadas, y explicar por medio de ellas los fenómenos que originan, y comprobar estas explicaciones.» (*Optica,* lib. III, q. 31.)

¿Cuál de estos dos métodos es el más importante? Naturalmente, la inducción o análisis, porque toda deducción se funda en una inducción previa. Como Aristóteles, Newton piensa que el punto de partida de una deducción es un principio general—la «mayor» de un silogismo—, y éste se funda en una previa inducción, que ha llevado hasta él, desde lo individual. «Del mismo modo que en la matemática —dice Newton en el mismo lugar—, así también en física la investigación de las cuestiones difíciles por el método que se llama analítico debe preceder siempre al que se llama sintético.» Y, de un modo tal vez más explícito, al final de los *Principia,* añade: *In hac philosophia* [*experimentali*] *propositiones deducuntur ex phaenomenis, et redduntur generales per inductionem:* En la filosofía experimental, las proposiciones se infieren de los fenómenos y se generalizan mediante la inducción.

Pero ahora surge la verdadera cuestión: ¿qué es lo que nos permite elevarnos, mediante la inducción, de los casos individuales a las proposiciones universales? ¿Cuál es el fundamento de ese proceso inductivo en virtud del cual se puede pasar de los efectos a las causas y se puede generalizar el resultado así

obtenido? En rigor, la idea misma de *naturaleza;* pero no se ha de entender este término en su sentido particular de naturaleza física, sino como el modo permanente de ser y comportarse la realidad. Tradicionalmente, la naturaleza *(physis)* designa un fondo permanente e inmutable: aquello de donde emergen todas las cosas, en la filosofía presocrática; el principio del movimiento, en Aristóteles—es decir, aquello que en el movimiento perdura y no varía—; el modo constante de variar—la *ley* natural—en la física renacentista. En las *Regulae philosophandi* que Newton antepuso al libro III de sus *Principia,* formula de manera inequívoca este supuesto del análisis, fundamento necesario de todo método inductivo. Traduzco literalmente los meros enunciados de estas cuatro reglas:

«Regla I.—No deben admitirse más causas de las cosas naturales que las que sean verdaderas y basten para explicar sus fenómenos.

Regla II.—Por esto hay que atribuir las mismas causas a los efectos naturales del mismo género, en la medida en que es posible.

Regla III.—Las cualidades de los cuerpos que no se pueden aumentar ni disminuir y que pertenecen a todos los cuerpos sobre los que se puede experimentar, deben ser tenidas como cualidades de todos los cuerpos.

Regla IV.—En la filosofía experimental, las proposiciones inferidas de los fenómenos por inducción, no obstante las hipótesis contrarias, deben tenerse por verdaderas exacta o aproximadamente, hasta que surjan otros fenómenos que las hagan más exactas o sujetas a excepciones.»

En la explicación de estas cuatro reglas, Newton desliza expresiones reveladoras de su más profundo sentido. La naturaleza es simple, dice, y no usa causas superfluas; es siempre concorde consigo misma *(sibi semper consona);* las hipótesis no deben anular el argumento de la inducción. En otros términos, *supuesta* la existencia de la *naturaleza,* las cosas particulares, los fenómenos, nos *inducen* a elevarnos a proposiciones generales, en virtud de ese modo permanente de ser y de comportarse que constituye a aquélla; y sólo un nuevo hecho, un nuevo fenómeno, revelador a su vez de otra determinación natural, puede inducirnos a rectificar la primera consecuencia o, por el contrario, a darle superior rigor y universalidad.

Pero ¿se trata aquí de la mera inducción baconiana, fundada en la observación de un cierto número de casos, y que conduce sólo a una *probabilidad* mayor o menor, dependiente de ese número y de la calidad de los fenómenos experimentados? Sin negar que de esta inducción se haga un uso constante

en el detalle de la ciencia, parece que no es el sentido primario en que la entiende Newton. Yo encuentro en los cuerpos su impenetrabilidad, su extensión, su movimiento de inercia, su dureza; y de este hallazgo de tales propiedades en los cuerpos que tengo a mi alcance, concluyo, sin experimentar los demás, que tales propiedades pertenecen a todos los cuerpos. Y éste es—añade Newton—el fundamento de toda la filosofía: *Et hoc est fundamentum philosophiae totius*. Pero veamos la cuestión aún más de cerca. Tomemos la divisibilidad; yo conozco que los cuerpos son divisibles; es decir, que sus partes divisas y contiguas pueden separarse, porque los fenómenos lo muestran; sé, además, por razones matemáticas, que las partes indivisas se pueden considerar distinguidas por la razón en partes menores; pero es incierto que esas partes puedan dividirse realmente *(per vires naturae);* sin embargo—añade Newton—, si constara aunque fuera *por un solo experimento* que alguna partícula indivisa tolerase la división, concluiríamos que también las partes indivisas pueden dividirse *indefinidamente (in infinitum)*. Es decir, basta un solo caso para determinar la pertenencia esencial de una propiedad a un género de objetos; no se trata de una simple probabilidad estadística, sino de una efectiva inducción esencial. Esto queda aún más claro si consideramos un ejemplo negativo: del hecho de

que los cuerpos son graves unos respecto de otros, infiero que todos los cuerpos gravitan unos hacia otros mutuamente, pero no afirmo en modo alguno—agrega Newton—que la gravedad sea *esencial a los cuerpos (attamen gravitatem corporibus essentialem esse minime affirmo),* porque la gravedad disminuye si nos apartamos de la tierra; es decir, no aparece como propiedad inherente inmutablemente a un cuerpo, sino dependiente de su relación con otro.

Este es, pues, el sentido más profundo del *análisis* newtoniano. Y no olvidemos que el propósito del pensador inglés era cultivar las matemáticas en cuanto se refieren a la filosofía; este análisis o inducción adquiere en él *forma* matemática—aunque ésta no lo agote, ni mucho menos—, y es el *análisis oculto (analysis latens)* de que hablaba, lo que llamaba, con otro nombre, *método de las fluxiones:* el análisis infinitesimal, que encuentra su raíz en este método de conocimiento que acabamos de examinar sumariamente.

III

El sentido de la física moderna.

Tenemos que ver ahora la posición de Newton ante el problema del conocimiento *físico*, y con ella la delimitación de la esfera de esta ciencia y de sus condiciones metódicas. Ante todo, distingue y separa dos conceptos que tradicionalmente se solían unir, desde Aristóteles, y que ya en Giordano Bruno aparecen escindidos: los de *causa* y *principio*. En la filosofía aristotélica, la física es la ciencia de la naturaleza, y la naturaleza es el principio de movimiento; se entiende, su principio *real*, que a la vez es causa *(aitía)*; Aristóteles quiere saber *qué es* el movimiento y *por qué* se mueven las cosas. La *física* de Newton, por el contrario, renuncia al conocimiento de las causas, y se atiene al descubrimiento de los principios del movimiento, por ejemplo el de la gravitación, el de la cohesión, etc. Estos *principios* newtonianos no son causas que expliquen el *porqué* real de las cosas, ni son cualidades ocultas, al modo escolástico; son — dice — *leyes de la naturaleza*, modos permanentes de acontecer los fenómenos, que sólo nos dan su *cómo* constante, su invariable modo de variar. De los hechos mismos observables se infieren

estos principios, y luego se muestra que las propiedades de los cuerpos y de los fenómenos derivan de ellos, es decir, se pueden explicar según ese comportamiento general que llamamos *ley*. Pero esto no supone, ni con mucho, un conocimiento de las causas, que pueden permanecer ocultas. Si yo digo que un móvil en ciertas condiciones mecánicas se desplaza de tal manera determinada—es decir, según cierta *ley* física, cuya expresión matemática es una ecuación—, no enuncio por ello la menor afirmación acerca de las causas reales de ese movimiento. «Así—escribe Newton—, no he vacilado en exponer aquí diversos principios de movimiento, puesto que son de una aplicación muy general, dejando a otros el cuidado de descubrir sus causas.» (*Optica,* lib. III, q. 31.)

De un modo aún más agudo y preciso expone Newton este punto de vista en las páginas finales de los *Principia*. «Hasta aquí—dice—he expuesto los fenómenos de los cielos y de nuestro mar por la fuerza de la gravedad, pero todavía no he determinado la causa de la gravedad. Nace en todo caso esta fuerza de alguna causa que penetra hasta los centros del sol y de los planetas, sin disminución de su efecto... Pero todavía no he podido inferir de los fenómenos la razón de estas propiedades de la gravedad, y no forjo hipótesis (*hypotheses non fingo*). Pues todo lo que no se infiere en los fenómenos, ha de llamarse

hipótesis; y las hipótesis, sean metafísicas o físicas, de cualidades ocultas o mecánicas, no tienen lugar en la *filosofía experimental.* En esta filosofía las proposiciones se infieren de los fenómenos y se generalizan mediante la inducción... Y basta con que la gravedad exista verdaderamente y actúe según las leyes expuestas por nosotros, y sea suficiente para explicar todos los movimientos de los cuerpos celestes y de nuestro mar.» *(Philosophiae naturalis principia mathematica,* lib. III, scholium generale.)

De esta renuncia, existente ya en Kleper y Galileo, plenamente madura en el físico inglés, nace la ciencia natural moderna, como es bien sabido. La física no va a ser ya ciencia de *causas,* sino de *leyes;* no pretenderá saber *qué* son y *por qué* se mueven los cuerpos, sino sólo *cómo* se mueven. Por esto la respuesta adecuada a la interrogante del físico es una fórmula matemática, que expresa de un modo cuantitativo la ley de la variación. Esto es lo que da a la física su carácter de ciencia *positiva,* y es justamente el que Augusto Comte considerará como esencial al saber verdadero, al que llamará, por eso mismo, positivo. Pero en Newton las cosas acontecen de modo distinto. No cree que el conocimiento de las causas sea inaccesible sin más; simplemente, no es objeto de la física. Sus expresiones restrictivas son meros aplazamientos: *todavía no (nondum assignavi, nondum*

potui deducere); hasta aquí, basta con que..., dejo a otros el cuidado de descubrir las causas. ¿Qué quiere decir esto?

IV

FÍSICA Y METAFÍSICA.

Recordemos que Newton afirmaba, al final de su *Optica,* cuando definía el método analítico, que por medio de éste se puede pasar de los efectos a las causas, y dentro de éstas, de las particulares a las más generales, hasta llegar a la causa primera. Las restricciones que afectan a la *física* no se extienden sin más al método general del conocimiento, a la inducción o *análisis.* La física no agota el saber del hombre, ni siquiera su saber acerca de la naturaleza; es una zona acotada, especialmente accesible, con fines propios, limitados al conocimiento de los *principios,* y que excluyen el de las *causas,* como vimos. Pero éstas quedan fuera, con toda su problematicidad, y nos invitan a llegar hasta ellas. «El gran fin que debe uno proponerse en el estudio de la Naturaleza—escribe Newton—es razonar acerca de los fenómenos sin auxilio de ninguna hipótesis; inferir las causas de los efectos, hasta llegar a la *Causa primera,* que ciertamente no es mecánica; explicar por este medio

el mecanismo del mundo, y resolver mil cuestiones de la importancia de las que siguen... ¿Por qué el Sol gravita hacia los planetas y los planetas gravitan hacia el Sol, sin que estén rodeados de un flúido denso? ¿Por qué la Naturaleza no hace nada inútil? ¿De dónde procede el orden que vemos establecido en el Universo?... De la explicación satisfactoria de estas cuestiones, ¿no resulta que existe un Ente inmaterial, inteligente, omnipresente y que ve inmediatamente el fondo de las cosas en la infinidad del espacio y del tiempo?... A medida que avanzamos por este camino, cada paso nos acerca más al conocimiento de una *primera causa:* lo que hace sentir bastante el valor de este modo de filosofar.» (*Optica,* lib. III, q. 28, final.)

Vemos que Newton considera como las cuestiones capitales del conocimiento de la Naturaleza justamente aquellos principios que le sirvieron de apoyo para su física, aquellas *Regulae philosophandi* que antes vimos, o bien la *causa* de la gravitación, a cuyo conocimiento renunciaba en los *Principia.* Y el término de este proceso de saber, cuyo método general es el análisis o inducción, no es otro que el llegar al conocimiento de la causa primera, es decir, Dios.

Me interesaba mostrar la implicación de la física, la matemática y la filosofía, incluída la teología natural, en el pensamiento newtoniano. Claro es que

aquí es donde comienzan a surgir a centenares las cuestiones que importaría dilucidar. Pero esto sólo podría intentarse mediante un estudio atento y detallado de diversos textos de Newton, y aquí no es posible ni siquiera aludir a ello. Baste, pues, con señalar el sentido primario y el alcance del método inductivo newtoniano, cuyo *primer* resultado maduro ha sido el análisis infinitesimal y el sistema de conceptos de que ha vivido la ciencia natural europea durante más de dos centurias (1).

1942.

---

(1) Para las referencias de los textos de Newton me he servido de las siguientes ediciones: *Philosophiae naturalis principia mathematica*, tres vols., Colonia, 1760. *Optique* (tr. fr.), París, 1787.

EL HOMBRE Y LA HISTORIA

A PROPÓSITO DEL HOMBRE

La pregunta por el hombre, como esencial cuestión filosófica, es casi tan vieja como la filosofía misma. No se trata, desde luego, de algo sencillo y unívoco. Se pensará en la multitud de respuestas a esa interrogante; pero esto, con ser evidente, no es lo que más importa. Mayor gravedad tiene la variedad en la propia pregunta. Al preguntar por el hombre, se puede uno hacer cuestión de muy distintas realidades. Preguntar es preguntar por algo, y sólo esto basta para señalar en un cierto escorzo al objeto y dibujar, siquiera en cifra, la respuesta.

Al preguntarnos por el hombre, nos descubrimos ya en cierta medida. Ponemos de manifiesto el horizonte en que nos movemos y, además, qué cosas nos son ajenas, de puro inmediatas; olvidadas, de puro sabidas. Se hace patente en este preguntar la idea imprecisa que del hombre tenemos y queremos aclararnos; esto es, qué somos, primariamente, para nosotros mismos. Por eso interesa ver cómo se plantea hoy la cuestión del hombre, a diferencia de como se ha hecho otras veces. Y nos encontramos, por de

pronto, con una complejidad desusada, con una falta de perfil claro y definido.

La filosofía, en efecto, ha solido plantear con precisión su problema del hombre. Para un griego, se trataba de poner en claro qué es ese ente natural que posee visión y palabra, que es capaz de vivir en la dimensión del saber qué son las cosas. El hombre medieval se ha preguntado por la extraña *criatura* hecha a imagen y semejanza de Dios, que también sabe de él y del mundo. Esto envolvía, es cierto, a Dios en el problema, y no sólo al mundo—como, por otra parte, no dejaba de suceder en Grecia, si bien de otra manera—, pero, en cambio, le daba una mayor agudeza y precisión. La época moderna nos desorienta un poco. Y no es esto casual. Hay en ella una nueva atención por el hombre, que, solo y alejado de todo, se convierte en objeto de meditación. Pero, al propio tiempo, tenemos la impresión de que ha sido escamoteado, de que se nos ha ido, dejando simplemente, como señal, una prenda suya. Se habla mucho, en efecto, de la conciencia, de la voluntad, del yo, incluso de la naturaleza humana. Pero del hombre, *sensu stricto,* no. Es menester ver esto claramente. No quiere decir que el mundo antiguo o la teología medieval hubiesen acertado en la pregunta por lo esencialmente humano, a diferencia de los modernos; sino que aquella pregunta, mejor o peor plan-

teada, era por el hombre, y se convierte luego en una investigación acerca de algunas cosas que el hombre *tiene,* o incluso, en algún momento, de algo que tiene al hombre. Por esto no tiene sentido hacer objeciones a Aristóteles desde un punto de vista cartesiano o kantiano. Se trata de cosas muy distintas. Pero sería ilusorio creer que esta diferencia era meramente eso, una diferencia de hecho. Son tan poco azarosos estos giros, que están esencialmente vinculados a lo que es, en cada caso, la filosofía entera y, por tanto, la totalidad de cuanto hay, para los hombres. Por esto es de la mayor importancia tener nosotros una actitud, frente a la de la Edad Moderna. El único inconveniente es que no se tiene esa actitud cuando se quiere, sino sólo cuando se está en una situación que lo hace posible. No hay que olvidar esto.

En nuestros días se ha renovado el interés por el hombre. Desde luego, se trata de evitar este alejamiento del tema, que acabo de señalar en la filosofía de los últimos siglos. Pero todavía no se ha perfilado con claridad la línea de la nueva especulación.

Por una parte, Scheler puso en primer plano la necesidad de una *antropología filosófica.* En España, ha hablado Ortega de lo que prefiere llamar *conocimiento del hombre.* Y, además, ha hecho buenos fragmentos de lo que podría ser ese saber que se postula. Pero, por otra parte, interfieren con estas ideas

otras que, directamente al menos, no tienen gran cosa que ver con ellas. Sería menester, pues, distinguirlas con pulcritud, para poder investigar sus conexiones. Me refiero al estudio metafísico de la vida humana, o también a la *Daseinsanalytik* de Heidegger, a la que Landsberg repetidamente alude. Sobre esto habremos de volver más adelante, y acaso nos dé razón de aquella turbia complejidad, antes indicada.

Landsberg se plantea (1), por los caminos de su maestro Scheler, el problema de la antropología filosófica. Y una simple ojeada al contenido de este libro suyo nos muestra un primer momento esencial: se habla en él de muchas cosas, de elementos y posibles posiciones de una antropolgía. Encontramos el signo peculiar de nuestro tiempo, que se vuelve hacia atrás, tendiendo morosamente las manos a la historia. Compárese este ademán con el gesto de Aristóteles, por ejemplo, al comienzo de sus libros. Y recuerdo justamente a Aristóteles, porque también él recurre y pasa revista a lo que otros han hecho, pero con aire y propósito bien distintos de los que se ven en los libros de nuestros días.

---

(1) Paul L. Landsberg: *Einführung in die philosophische Anthropologie.* Vittorio Klostermann Verlag. Frankfurt am Main, 1934.

Y lo que ocurre es que Landsberg no nos da una antropología filosófica; verdad es que tampoco nos lo promete, sino únicamente introducirnos. Pero yo temo que sólo, más bien, nos cuente por dónde se ha querido otras veces entrar, y muchas cosas referentes a ese acceso, pero que nos deje en la puerta. No es esto un reproche a Landsberg, que ya nos advierte la índole esencialmente incompleta y abierta de su libro. Me interesa sólo hacer constar una vez más la esencial *polimatía,* con frase de Heráclito, en que nos encontramos. No es lo más grave que Landsberg se revuelva entre esos muchos saberes, sino que acaso no pueda hoy hacerse otra cosa, por de pronto.

No obstante, Landsberg pide un saber esencial sobre el hombre; un saber que exceda y funde a los demás saberes particulares que sobre el hombre puedan tenerse. Además, no puede perderse de vista que se trata de una antropología filosófica. ¿Qué es esto? ¿Qué quiere decir ese adjetivo? En otros términos, ¿en qué relación se encuentra con la Filosofía? Para Landsberg, *antropología filosófica es filosofía antropológica* (pág. 49). Pero, ¿hasta qué punto puede hablarse de esta última, sobre todo sin decirnos en qué sentido, ni a qué ἄνθρωπος, a qué hombre se refiere? Landsberg piensa en la mentada *Daseinsanalytik* de Heidegger. Pero es menester recordar que el problema de éste no es precisamente el hombre,

sino el sentido del ser en general, *der Sinn des Seins überhaupt*. Aquí encontramos de nuevo la interferencia, que queda en oscuridad, de esta analítica existencial, por ejemplo, que sería rigurosamente metafísica, y una antropología en otro sentido, como un conocimiento autónomo, separado del cuerpo estricto de la filosofía, lo que no quiere decir que no hubiese de encontrar en ella su último fundamento. Esta esencial relación justificaría, precisamente, el adjetivo *filosófica,* que se aplica a la antropología.

Parece más bien que éste debería ser el sentido del saber en cuestión. Así podría hablarse—como hace Landsberg—de antropología mítica, poética o teológica. Se trataría de una *Selbstauffassung* o aprehensión del hombre por sí mismo, en un horizonte y con unos supuestos, por ejemplo, teológicos. Pero esto, naturalmente, no sería teología, de ningún modo. Otra cosa es que el elevar a conceptos esa situación del hombre ante Dios exija acaso toda una teología; pero no pueden confundirse las dos cosas. De igual modo habría derecho a hablar de antropología filosófica cuando ésta descansase sobre una base metafísica suficiente.

Landsberg se inclina a entender la antropología como filosofía, en sentido estricto. Pero no como una *ontología regional,* sino como el *aspecto actual del fundamental problematismo filosófico mismo* (pá-

gina 49). Al mismo tiempo, mira al hombre en el horizonte de la historicidad (pág. 78). Esto exigiría, desde luego, una fundamentación ontológica; sería necesario mostrar cómo el problematismo interno de nuestra metafísica conducía a una antropología filosófica. Para Landsberg, el problema de la esencia de ésta pertenece a su contenido. No obstante, podría pedirse para lograr una auténtica *introducción* a ella, que nos hiciese tomar un contacto efectivo con la realidad que ha de ser su objeto. En una palabra, que definiese con precisión y rigor el método, la vía de acceso a esa realidad. Con esto, a la vez, quedaría ésta determinada en sus líneas esenciales. A esta exigencia solamente intenta responder el último capítulo del libro. Pero sus indicaciones sobre la experiencia interna me parecen insuficientes. Los rasgos fundamentales de intimidad y sujeción a destino *(Innerlichkeit, Schicksalhaftigkeit)* están certera y agudamente señalados, pero Landsberg, una vez más, insiste largamente en las alusiones históricas, con lo cual pierde su propia especulación en suficiencia.

Por otra parte, habla Landsberg (pág. 45) de una antropología como una peculiar unión de ciencias de la naturaleza y del espíritu, que encontrarían su unidad en la de su objeto, el hombre. Pero no se ve bien cómo pueda decirse esto del *problematismo filosófico mismo*. Antes parece que tendría esto sentido

acerca de aquel otro tipo de saber autónomo sobre el hombre, a que aludí más arriba. Y en este caso sería menester también hacerse cuestión de los métodos y categorías con los que se hubiese de llegar a la aprehensión del ente humano. Se trataría nada menos que de fundar una ciencia, con sus maneras privativas de acceder a un algo también peculiar.

Landsberg oscila entre estas dos posibilidades, sin poner nunca una claridad última sobre ellas. No es esto extraño. Se encuentra sumido en la multitud de opiniones e intentos, tan dispares, de acercarse al hombre, y le es forzoso tomarlos en cuenta, aun a costa de que con ello pierda su obra unidad y fijeza. Ya nos dice de la esencial insuficiencia y limitación de su libro, abierto a posibles complementos. *El horizonte del filosofar*—dice—*parece tan móvil e inaccesible como el horizonte del cielo: todo sistema «cerrado» es una renuncia a la probidad de la situación.*

Es de esperar, pues, que Landsberg avance hacia ese vasto horizonte del filosofar y que no sea éste su último esfuerzo por una antropología filosófica. Podría más adelante, con la enojosa labor periférica ya terminada, abordar con mayor hondura el problema y preguntarse, en primer término, por las conexiones entre la metafísica y una antropología en el sentido de Kant, por ejemplo para citar a un clásico; y, en segundo lugar, por la realidad del verdadero objeto

de su ciencia, es decir, por aquello que pueda llamarse en verdad el hombre, a diferencia de un mero agregado de cosas que le pertenezcan; por el que funda y hace posible esa misma pertenencia: por el *sujeto humano*.

1934.

UN TOMISMO VIVO

UNA vez y otra, y siempre con más esencial agudeza, se plantea el problema filosófico de qué actualidad tenga un sistema de pensamiento, brotado en una situación concreta y distinta de la nuestra. Se trata de la vigencia que pueda tener una Filosofía, con una fecha histórica, en el instante de hoy, de cada hoy. Pero se trata, claro es, de su validez—no ya de su valor—como Filosofía, es decir, desde el punto de vista de la verdad. El problema reside en ver el modo como sea posible predicar la verdad, y en qué sentido, de los diversos sistemas metafísicos, extendidos en la Historia. Esto se encuentra estrechamente vinculado, como se advierte a poco que se pare la atención, al tipo y grado de realidad de la Filosofía misma. El problema mencionado envuelve, en efecto, la pregunta de qué es, en su última raíz, la Filosofía, y se convierte, por tanto, en una urgente cuestión metafísica.

El nuevo libro de Maritain sobre el ser (1), aparte

(1) Jacques Maritain: *Sept leçons sur l'être et les premiers*

los problemas que *trata* en sus páginas, *es* él una muestra concreta de la grave cuestión que acabo de esbozar. Para Maritain, el tomismo es algo vivo. Algo cuya realidad no se agota en la historia. No quiere, sin embargo—ya lo advierte él mismo—, hablar de un neo-tomismo o una neo-escolástica; de una Filosofía remozada y puesta a la moda o modernizada; sino *del* tomismo, como realidad permamente y viva hoy. Se encuentra, como vemos, sumergido en la dificultad indicada antes. Pero lo grave es que propiamente no se plantea el problema, sino que más bien lo da por resuelto. *La «philosophia perennis»*—dice—*es de todos los tiempos y no pertenece a Clío*. Y, sobre todo, poco más adelante: *La verdad no reconoce criterio cronológico*.

Estas expresiones, a primera vista, son hasta cierto punto claras y de escasas consecuencias. Vendrían a ser una negación del relativismo. Pero en realidad simplifican las cosas de un modo extraordinario, y esto es peligroso. Por de pronto, encontramos en ellas dos conceptos que reclamarían con urgencia una aclaración no pequeña: *philosophia perennis* y *verdad*. La dificultad se hace patente poniendo juntas estas palabras: la verdad de que aquí se trata no

---

principes de la raison spéculative. Chez Pierre Téqui. París, 1934.

es una verdad concreta cualquiera, sino que es la verdad de esa *philosophia,* de la cual se nos dice que es perenne. ¿Es esa verdad algo quieto y estático, que *permanece* simplemente a lo largo del tiempo? Parece que así sería, si la sustrajéramos a toda instancia temporal. Y entonces, ¿será perenne la filosofía de la misma manera, o más bien como un viviente que va creciendo y perdurando? Probablemente, Maritain piensa en una continuidad de labor, que va integrando el cuerpo de verdades de una doctrina, de modo que vayan profundizándose cada vez más y al mismo tiempo se conserven. En suma, piensa en una tradición, en un legado que cada cual se encuentra ahí y a partir del cual ha de filosofar.

Esto, en un sentido, es bastante claro. Pero se ocurren dos observaciones, dos dudas que no pueden menos de oscurecer algo el pensamiento de Maritain. La primera sería la pregunta de si la marcha progresiva de la filosofía, que pide el autor, puede ser sin más un enriquecimiento de las verdades, de manera que se sucedan en una línea continua y conserven siempre su misma jerarquía en cuanto verdades. Podría pensarse, y no sin fundamento, que competan al progreso de la filosofía esenciales viradas, estadios irreductibles, en cada uno de los cuales las verdades, aun siéndolo, no lo sean en el mismo sentido riguroso, y funcionen de modo distinto en el cuerpo de la

Verdad filosófica. Estos estadios serían las unidades históricas—y aun más—de la filosofía. (Determinar los caracteres esenciales de estas unidades y ver hasta qué punto coincidían o no con las construcciones filosóficas de *cada* individuo, sería una complicada cuestión, de no escaso interés.) Y con esto venimos a desembocar en la segunda dificultad, que está en íntima conexión con la primera.

Maritain—aparte una ligera salvedad—se refiere exclusivamente al tomismo, al cual tiene buen cuidado de atribuir, *à un titre éminent*, una sustancia que domina el tiempo, un alcance universal y una capacidad de reconciliar y superar todas las metafísicas, en una síntesis trascendente. Naturalmente, esto requeriría cierta justificación. Por otra parte, no nos dice si estas virtualidades las posee el tomismo como mera capacidad o si están ahí, actualmente existentes, en el tomismo histórico. Además, añade un poco más lejos algo que me parece decisivo: *Sur la terre médiévale le thomisme n'a pas «culturellement réussi». Il a été comme mis en réserve dans le ciel de l'Eglise.* Santo Tomás es un santo profético, acaso escatológico—son sus palabras. Pero esta afirmación no aparece nada clara. Se podría pensar, por el contrario, que el tomismo ha tenido un magnífico desarrollo, a partir del escotismo, y no sólo dentro de la filosofía medieval, sino que se prolongaría a lo largo

de toda la metafísica europea moderna. (Igualmente, en Santo Tomás habría encontrado su madurez, en el siglo XIII, toda la escolástica anterior.) Claro es que este desarrollo del tomismo estaría fuera de él; no sería ya tomismo, *ni siquiera forzosamente escolástica,* sino, simplemente, filosofía. Las consecuencias y los estadios sucesores de la metafísica de Duns Escoto y de Ockam, por ejemplo, habrían de buscarse en Descartes, Spinoza y Leibniz, concretamente. Lo demás, al menos en sus dimensiones esenciales, había de tornarse necesariamente exégesis.

Y aquí nos encontraríamos, agudamente planteado, el problema de la actualidad de la historia de la filosofía, respetando la pluralidad de sistemas. ¿Qué puesto y qué función tendría hoy el tomismo en el sistema de la verdad? ¿Cuáles serían sus posibilidades inéditas y aún no ensayadas? Pero, entiéndase bien, estas posibilidades no se podrían poner en juego sin más, sino que habría que hacerlo desde la altura de la metafísica actual. De nuevo nos aparece la necesidad de dar cuenta, *desde nuestra posición,* de la filosofía pretérita.

Maritain, al limitarse al tomismo y caracterizarlo como he indicado antes, prescinde, pues, de lo que es verdaderamente grave y da por resuelto el problema. Dejando a Santo Tomás en reserva en el cielo de la Iglesia, puede venir cómodamente a tomarlo de

nuevo, vivo y en perfecta actualidad. Así, sin duda alguna, es cierto que el tomismo no pertenece a Clío y se sustrae al tiempo. Pero, naturalmente, es a costa de haber suprimido en la consideración la inevitable realidad de seis largos siglos de metafísica.

La actitud de Maritain en este aspecto resulta claramente manifiesta al exponer cómo puede progresar el tomismo para actualizar el progreso de la filosofía. Los demás sistemas son insuficientes y parciales; por eso son vacilantes y efímeros, aptos solamente para una época. Sólo se mantienen asidos a sus partes de verdad. No es éste el caso del tomismo, fundado, *tout entier,* en principios verdaderos. El tomismo deberá realizar progresivamente, él, echando mano para ayudarse de los otros sistemas filosóficos, la filosofía virtual que encierra. Por cierto que aquí Maritain alude a los posibles retrasos que esto experimente, a causa de la pureza de los tomistas, y esta frase incidental, dicha al paso, me parece interesante y sintomática de un modo de juzgar algunos aspectos esenciales del problema. Valdría la pena investigar con alguna precisión esta relación entre el tomismo y los tomistas, que, según deja entrever la expresión de Maritain, pondría a la filosofía en una situación de extrema facticidad. Acaso una posible *pereza* de los tomistas no fuese en modo alguno azarosa, sino que viniese determinada por las propias posibilidades in-

ternas de la doctrina misma. La cuestión es aguda y, probablemente, nada sencilla de resolver.

Desde estos supuestos, nos da Maritain siete finas y claras lecciones sobre el ser y los primeros principios de la razón especulativa. Parte de los fundamentos de la ontología tomista y, en definitiva, aristotélica. Al comienzo de su estudio recuerda la afirmación de Santo Tomás: *Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit.* Este es su punto de arranque; pero tiene buen cuidado de aclarar que hasta aquí no se trata de metafísica—si no, todos los hombres serían metafísicos—, puesto que el objeto formal de la filosofía primera es el ente *en tanto que ente, ens in quantum ens,* de acuerdo con la definición de Aristóteles (*Metafísica,* l. IV, capítulo I). Con esta cautela, Maritain toma posición frente a algunas tendencias que harían del ser que se presenta al sentido común el objeto de la filosofía. Caracteriza a la metafísica como *scientia communis,* y se cuida de distinguir su objeto (o sujeto, con el término medieval) del *ser vago* del sentido común, del *ser desrealizado* del lógico y, finalmente, del *seudo-ser* de la lógica degenerada. Es otra penetrante cuestión ésta de los diversos modos de patencia del ser: Maritain va poniendo el dedo en las llagas. Por desgracia, se limita a una mera descripción

de estas maneras de mostrarse el ente, y sólo las caracteriza a veces de un modo formal. Falta lo que sería decisivo: un análisis ontológico del problema.

De este modo, por los cauces de la metafísica tomista, transcurre el libro de Maritain, tras el que se vislumbra frecuentemente la sombra de Aristóteles. A cada página saltan nuevos problemas, vivos y punzantes, a veces largamente soterrados. Y también con frecuencia se entrevén—lo que no deja de resultar interesante—las cuestiones más actuales de la metafísica. Sería de desear que Maritain se decidiese un día a replantear y a fundamentar de nuevo, radicalmente, las viejas preguntas esenciales de la filosofía medieval. Así sí que se podría, sin duda, lograr *in actu* un tomismo verdadera y filosóficamente vivo.

1934.

LO QUE ESTÁ PASANDO

Ya hace tiempo que se oye hablar en Europa de crisis y fracasos, de desvaloraciones y decadencias. Parece que hay un romperse y venirse abajo algunas grandes cosas. ¿Cuáles? Al mismo tiempo se muestra una y otra vez, entre las grietas y presuntas ruinas, el hombre europeo. Al conmoverse el contorno, aparece de rechazo a plena luz el que sufre la conmoción, aquel que da a su vez sentido a esa supuesta decadencia. El hombre europeo, con distintos perfiles, se dibuja repetidamente, alumbrado por ese ocaso.

Podría creerse que esto es la más estricta actualidad; pero, realmente, viene de más lejos. Poco más o menos, de hace cien años. En esta fecha se cierra con Hegel el idealismo alemán, en sentido estricto. La longevidad de Schelling no impide en realidad que Hegel *concluya* el período. Y desde entonces se tiene la impresión de haber ocurrido algo extraño y grave. Se siente la inquietud de estar en presencia de algo decisivo y complicado. Pero esta inquietud es

también muy compleja: por lo pronto, de doble signo. No se sabe si ha terminado algo o si se está empezando una era nueva y alta. Desde luego, entonces comienza lo que ha sido propiamente el siglo XIX. Pero, ¿qué ha sido este siglo, que tenemos aún gravitando, tan pesadamente, detrás? Es extraño lo mucho que cuenta esa centuria, aunque sea negativamente, para nosotros. Y esto no es casual, sino que nos influye con el problematismo de lo que ha sido. Del saber lo que fué el XIX depende en gran parte que sepamos lo que hoy nos ocurre.

Una cosa parece clara: y es que el XIX—1830-1900—no ha sido lo que entonces se pensó. No una época de plenitud, abierta hacia adelante, hacia un ancho futuro, sino más bien lo contrario. Con el XIX se acaban y se cierran muchas cosas. Y entonces, ¿ese aire de época nueva y llena, esa modernidad tan mañanera, de siglo recién estrenado, que duró hasta sus fines? Si pensamos que al llegar el siglo XIX terminó una fase esencial de la vida humana, si con él se agotó la posibilidad de una cierta manera de estar en el mundo, comprenderemos que entonces debió de llegar a su plenitud ese mismo modo de estar; el siglo XIX recogió los frutos maduros, si bien entonces, claro es, era menester sembrar de nuevo.

El llegar a esa plenitud había de dar, por necesidad, una fuerte impresión de riqueza. El mundo es-

taba lleno como pocas veces. Pero lleno, ¿de qué? Por lo pronto, lleno de cosas: cosas que se sabían y muchas cosas para hacer casi lo que se antojara. Pero, ¿para hacer qué? Podría ocurrir que no bastase con todo esto, e hiciese falta algo muy importante. Por ejemplo, eso: qué hacer. Tal vez estuviesen las cosas tan hechas ya y adultas que no pudiesen hacer sino deshacerse.

Esto nos explicaría no pocas cosas. Por ejemplo, que también hubiese en el XIX, aunque más honda y subterránea, una sensación de acabamiento, de estar moviéndose en algo ruinoso y deleznable, que se deshacía, que se hacía *nada,* que se aniquilaba. Y luego, todo lo demás que ha ocurrido después. Bajo la abundancia y riqueza de la época se ocultaba una radical insuficiencia. Un absoluto vacío, una oprimente negación. Esto podían adivinarlo solamente algunos claros y perspicaces espíritus.

Löwith nos recuerda que esto fué así, trayendo a nuestra atención los nombres de Kierkegaard y Nietzsche a propósito de un nihilismo teológico y filosófico (1). Además, nos los trae a la vista como precursores de nuestra inmediata actualidad metafísi-

---

(1) Karl Löwith: *Kierkegaard und Nietzsche oder theologische und philosophische Überwindung des Nihilismus.* Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1933.

ca: como forjadores de los dos conceptos *existencia* y *vida,* de tan alto relieve en la filosofía de hoy. Esto no parece, en ningún modo, una coincidencia casual, sino más bien signo de haberse enfrentado estos dos filósofos, acaso los primeros, con la misma esencial situación que llega hasta nosotros.

Kierkegaard y Nietzsche tienen conciencia clara de malestar y decadencia. Desesperación—dice el primero—; desvalorización de los valores—agrega el segundo. Y los dos terminan en la visión de una absoluta falta de sentido en las cosas: de un radical nihilismo. Para Kierkegaard y Nietzsche es evidente que se han hundido o faltan grandes cosas. Podemos repetir: ¿cuáles?

Los dos se vuelven y señalan, con diverso gesto, hacia el cristianismo. Según Kierkegaard, el hombre lo ha perdido, está sin Dios. Para Nietzsche, en cambio, el hombre no ha acabado aún de liberarse de Dios. Uno y otro se hacen cuestión de los años de cristianismo que han transcurrido. Y—coincidencia interesante—ambos reniegan de ellos. Es preciso rechazarlos—piensa uno—para ponerse en el auténtico y originario cristianismo. Para *volver* de la desesperación ante la nada a la creencia ante Dios, *como si no hubiese habido mil ochocientos años.* Nietzsche, a la inversa, cree que el nihilismo consiste en que las cosas no tienen ya sentido ni valor, porque se ha

perdido la fe en los del cristianismo. El hombre postcristiano—dice Nietzsche—ha falseado su existencia, ha vivido contrariamente a su *naturaleza*. Le urge, pues, dar un paso adelante, en el futuro, hacia una naturalización del hombre. También aquí se trata de *volver*, sólo que a la naturaleza. Pero esto no es nuevo.

Se pensará en Rousseau; la cosa, no obstante, viene de mucho más atrás. Cuando menos, de los estoicos. Sin embargo, podemos prescindir aquí de ellos; y no por excesivamente remotos, sino porque acaso hablen de otra *naturaleza* distinta, y no conviene complicar demasiado las cosas. Nos podemos fijar en un momento muy posterior, en que precisamente adquieren cierta actualidad los estoicos, traducidos, claro es al tiempo nuevo. Me refiero a la época, en íntima conexión con el XIX, del Renacimiento. También aquí se clama por la naturaleza. A lo largo de estos siglos—XV-XVII—se oye siempre hablar de ella: *lumen naturale, jus naturale, religio naturalis*. Y también, más tarde, *the human nature*.

¿Qué naturaleza es ésta? Acaso se nos aclararía, buscando su concepto contrapuesto. Seguramente, los hombres del Renacimiento pensaban en una *naturaleza*, a diferencia de una *gracia*. Naturaleza y gracia, como todavía se ven juntas en Leibniz. Claro es que en el XIX no se refieren a eso. Se piensa en la

moderna pareja naturaleza-cultura. ¿Qué ha ocurrido? Estamos frente a una cultura hecha por aquel *lumen naturale,* bajo el signo de la naturaleza, afectada de un modo decisivo por una espléndida ciencia natural. Y ahora estos conceptos se contraponen.

En Kierkegaard y en Nietzsche hay una llamada al individuo, a la existencia propia, frente al mundo y frente a la multitud, que es la forma humana del mundo exterior. Ese mundo es, más o menos, naturaleza, y ante él y su cultura necesita Kierkegaard un sitio donde poder meterse, una intimidad existencial. No le sirven ni el mundo común ni la Iglesia común, en su tiempo de nivelación y vida de masa (Marx, *Soziale Bewegung,* etc.).

En este momento va a exigir Nietzsche la naturalización del hombre y, frente a la tradición cristiana, su amoralidad natural. Encontrará sus soluciones en la voluntad de poder y en Dionysos. Pero es preciso fijarse un poco en algunas cosas. La primera, que, al hablar de naturalización del hombre, no puede olvidarse que se trata del hombre. Es decir, que esta naturaleza será no cualquiera, sino una muy peculiar: la humana. Podría pensarse que pertenezca a ella, justamente, el no ser natural, en el sentido del mundo. Así se explicaría la necesidad de una morada propia, distinta del mundo común; de esa intimidad que pedía Kierkegaard. En segundo lugar, conviene

observar que Nietzsche va a echar mano de algo tan poco natural como el superhombre. En el fondo, a pesar de las apariencias, apenas se podrá hallar una idea más apartada de un naturalismo que ésta del *Übermensch*. Sería interesante analizarla con alguna profundidad. Y quizá esto nos pusiese en camino de aclarar dos cosas: el sentido de la falta de visión de Nietzsche para el cristianismo sería una de ellas. Y la otra, esa perplejidad que invade cuando se pregunta uno por la tradición filosófica de Nietzsche. ¿De dónde viene? ¿A partir de qué *últimas* fuentes filosofa?

Un análisis profundo de este turbulento hervidero de confusos problemas, y una auténtica investigación acerca de la naturaleza humana, acaso nos permitiesen utilizar eficazmente un hilo conductor: el que, probablemente, a partir del Renacimiento, los hombres europeos han ido echando en olvido la vieja afirmación teológica de que *gratia naturam non tollit sed perficit*.

1934.

SOBRE EL ESPÍRITU POSITIVO

AUGUSTO COMTE es un filósofo extraño. No sabe uno nunca bien a qué atenerse con él, porque nos muestra siempre aspectos en discordia. Por una parte, una apetencia viva y constante de rigor matemático, de servidumbre fiel ante los hechos, de ciencia natural al modo de Galileo, de Newton, de Bacon, el experimentador. Son las devociones del *antiguo alumno de la Escuela Politécnica.* Pero parece que no le bastaba esto, porque, por otra parte, encontramos en Comte un afán religioso que nunca llega a serlo propiamente, que se le convierte en el deseo de una extraña Iglesia, donde lo que no hay es quien convoque, quien haga reunirse en asamblea ecuménica. Estas dos tendencias, llevadas a su extremo, conviven en Comte, casi en las mismas páginas, y no es fácil dar a cada una lo suyo, ni prescindir de una para quedarse sólo con la otra. Comte hubiera protestado con toda su energía ante ese intento. Sin embargo, se ha solido proceder así: se habla de demencia, de desvaríos sentimentales y se-

niles en el agudo pensamiento de Comte, y así su protesta queda invalidada. Pero esto es demasiado fácil, y lo que gana en sencillez lo pierde en verdad; y acaso la porción de verdad que así se pierde altera con su ausencia la que queda. Claridad y locura entrelazadas. Es cierto; pero acaso pudiésemos saber la raíz común de todo aquello que Comte exponía confusamente, en libros muy largos, escritos torpemente, con muchas palabras que, al pronto, desorientan. Sería menester encontrar hasta la razón de la sinrazón; saber qué es lo que de verdad le importaba, lo que anduvo buscando toda su vida, por vías desusadas, desde la matemática hasta la religión de la Humanidad. Después de todo, no es tan difícil: Comte mismo nos lo ha dicho.

Lo que más llama la atención es la importancia que Comte empieza por atribuirse. Tiene conciencia de una enorme, definitiva importancia suya para el mundo; y comienza siempre sus libros con un aire victorioso, saturado de gravedad inaugural. No se puede pasar esto por alto, porque se corre el riesgo de no darse cuenta de lo que Comte pretendía, y entonces no puede verse, en cada página, si lo cumple o no, y además se escapa lo más importante, cuando Comte lo dice en una frase perdida y ahogada entre su prosa. ¿Por qué tiene Comte tanta importancia? ¿Qué es lo que trae con tanta gravedad entre las ma-

nos? Y véase cómo este primer gesto solemne, casi hierático, se enlaza mentalmente con las ceremonias finales de la *religión* de la Humanidad. Es menester buscar el hilo que va de una cosa a la otra.

Augusto Comte está seguro de no hablar en su propio nombre; su voz no es sólo suya: es la voz concreta, individualizada, de la historia; por eso suena con tanta majestad. Comte está—no le cabe duda—*al nivel de su siglo*. Y esto es lo que importa. Estar al nivel de su siglo quiere decir estar instalado en la filosofía positiva; y ésta no es nada menos que el estado definitivo de la mente humana. Estar al nivel de su siglo significa, pues, haber llegado ya y no estar a mitad de camino. Esta ciencia positiva es una disciplina de modestia; y ésta es su virtud. El saber positivo se atiene humildemente a las cosas; se queda ante ellas, sin intervenir, sin saltar por encima para lanzarse a falaces juegos de ideas; ya no pide *causas,* sino sólo *leyes*. Y gracias a esta austeridad logra esas leyes, y las posee con precisión y con certeza. Pero el caso es que esta situación no es primaria, sino al contrario: es el resultado de los esfuerzos milenarios por retener a la mente, que se escapaba a todas las lejanías, y forzarla a ceñirse dócilmente a las cosas. Esos esfuerzos son la historia entera; de toda ella tendrá que dar cuenta Comte, para poder entender el positivismo como lo que es, fielmente, sin

falsearlo: de un modo *positivo*. Y es un *resultado*. Así vemos que el mismo imperativo que exige para Comte el empleo del método positivo y natural, postula también una filosofía de la historia; y esto será lo primero en su sistema: la ley de los tres estados. La filosofía positiva es, *ab initio*, algo histórico.

Mediante esta ley va a explicar Comte el advenimiento forzoso del positivismo. Frente a la victoriosa filosofía *positiva*, la *teológica* y la *metafísica* han venido a una incesante decadencia. Y Comte añade estas palabras clarísimas: *Que ce soit à tort ou à raison, peu importe: le fait général est incontestable, et il suffit. (Cours de philosophie positive,* I, 50.) No puede darse mayor reverencia ante los hechos ni, sobre todo, más enérgica adhesión al tiempo en que se está. Porque unas líneas antes advierte que todos, cuando se convenzan de cuál es la filosofía que habrá de prevalecer, por la fuerza de las cosas, deberán procurar su triunfo, prescindiendo de sus anteriores ideas personales. Comte no hubiera sido nunca, a sabiendas, un abogado, un abogado de causas perdidas, que es lo menos histórico que cabe imaginarse.

Sin embargo, a pesar de tanto éxito, a pesar de que la época señala inexorablemente el triunfo de la ciencia positiva, hay en Europa un profundo *desorden*. Esto es, justamente, lo que mueve a Comte. Este desorden es mental, es un desorden de las inteligen-

cias; pero para Comte es un supuesto obvio, que no es menester ni siquiera probar, que *las ideas gobiernan y revuelven el mundo*. Por esto ese desorden es, en fin de cuentas, total, entero y verdadero. Y ¿por qué este desorden? Su razón no es otra que el empleo simultáneo de las tres filosofías incompatibles que han ido dominando en la historia. Esto es lo grave; la filosofía teológica y la metafísica son supuesto indispensable de la positiva; pero de un modo muy concreto: a saber, como su *pasado*. La dificultad sobreviene cuando el pasado coexiste con el presente, cuando se dan juntos—anacrónicamente—en el tiempo. Entonces no sabe uno a qué atenerse; se encuentra uno solicitado por varias cosas, sin poder decidir. Como las ideas rigen el mundo, al no saber con claridad de ellas, de las *opiniones*, no se sabe en qué mundo se vive. No se discierne bien quién está vivo y quién está ya muerto; todo adquiere entonces el aire de estar entre fantasmas, y de ahí viene el desorden y la confusión.

Pero no es posible contentarse con esto. Cuando hay fantasmas, es siempre por algo: porque hay sitio para ellos; porque hay huecos entre las cosas. Cuando se llenan, cuando se tienen todas las cosas y todas están en su sitio, desaparecen los fantasmas y todo queda claro y en reposo. Augusto Comte se da bien cuenta de esto; es menester, dice, una uni-

versalidad; es lo que tienen las filosofías pretéritas: dan un sistema de ideas completo y sin conflictos internos; por eso tienen aún cierta vigencia, frente a la filosofía positiva, sin universalidad. El especialismo parcial amenaza a esta última, y es el único punto por donde se la puede atacar; esto lo escribe Comte *en 1830*. Pero no es esto sólo lo que priva de universalidad a la filosofía positiva, ni siquiera es lo más importante. El especialismo es, al fin y al cabo, remediable: lo que ocurre es que hay también *une lacune essentielle relative aux phénomènes sociaux*. De esta esencial laguna salen los fantasmas que todo lo oscurecen. Veamos por qué.

En primer lugar, supone una imperfección de la filosofía positiva. Esto lleva consigo que no es un sistema de ideas concluso y cerrado, que pueda satisfacer y aquietar al hombre. Augusto Comte piensa, como Platón y Aristóteles, que el *asombro* es quien nos empuja imperiosamente a conocer. Pertenece a nuestra organización el necesitar explicarnos todo. Y si no lo consiguiéramos—advierte—por concepciones positivas, volveríamos a las explicaciones metafísicas o teológicas. Es lo que ocurre con los hechos sociales, y la insuficiente filosofía positiva deja ahí libre el campo a las anteriores. Y de ese encuentro de las tres filosofías resulta, como antes vimos, el desorden. En segundo término, esta deficien-

cia no es como otra cualquiera: los fenómenos sociales son lo más conereto, lo más próximo e inmediato; constituyen nuestra vida, no sólo nuestra ciencia. Por eso la falta de claridad respecto de ellos es de consecuencias prácticas inevitables: es la causa de la perplejidad de toda política y de la desorganización social. *Se distingue principalmente*—escribe Comte al comienzo del *Discurso sobre el espíritu positivo*—*por una preponderancia continua, a la vez lógica y científica, del punto de vista histórico o social.*

Urge, pues, salvar esa laguna. La necesidad primera del tiempo es fundar la *física social;* así se logrará claridad sobre los hechos sociales y, además, se convertirá la filosofía positiva en un sistema total y congruente. Y como, según Comte, todo el mecanismo social se apoya en *opiniones,* la *ciencia* de la sociedad, al completar y unificar el saber positivo, asegura la *organización* estable y firme de la sociedad misma.

La filosofía positiva, si la suponemos completa y lograda, es un *poder.* Un poder, usando la expresión favorita de Comte, tan clara y perspicaz, *mental y social.* Un sistema de opiniones dominante, capaz de regir el mundo, por su influjo, con *orden* y *progreso.* Esto es lo que Comte quería. Y su expresión última, exagerada y exteriorizada, fué la llamada *religión de la Humanidad.* Algo extravagante,

se dirá, propio de una mente enferma; es verdad: es una extravagancia; pero una extravagancia llena de sentido y, además, de ningún modo azarosa, sino fundada en el problema más genial y más vivo de toda la filosofía de Comte. Todo esto, si bien se mira, no es más que una glosa del título, tan expresivo, de la gran obra de su madurez aguda y alterada: *Système de politique positive, ou traité de sociologie, instituant la religion de l'Humanité.*

Así vemos la conexión que hay en toda la obra de Comte, a pesar de sus dispares apariencias. Una cosa resulta extraña, y es el nombre que usó Comte primero para designar la ciencia de lo social: *física social.* ¿Física? ¿Por qué? Comte creía que la ciencia no debía tener más que una unidad, la unidad de método; por eso pretendía aplicar a los hechos del hombre el mismo método natural; por eso la sociología es también física. Pero esto es mucho más verdad de los positivistas que de Comte. Una vez y otra vuelve Comte, del modo más explícito, al problema de la historia, y la reclama como dominio propio de la filosofía positiva. *Tout est relatif; voilà le seul principe absolu*—había escrito ya en 1817, siendo un muchacho. Y en esa relatividad encuentra, casi treinta años más tarde, la razón del carácter histórico de la filosofía positiva, que puede explicar el pasado *entero.* Esto no es un lujo de la filosofía, algo que

se le dé por añadidura, sino, como ha sabido ver y mostrar Ortega, lo capital de su metafísica. Comte no se hubiera tal vez dado cuenta de esto, porque no pensaba hacer metafísica; pero no se le escapa la importancia central de este relativismo. En él se funda la capacidad de progresar de la filosofía positiva, y con ello la posibilidad de alterar y mejorar no sólo la *condición* del hombre, sino, sobre todo, su *naturaleza*. Esto es de lo más grave que cabe decir, y, por eso mismo, no quiero hacer más que recogerlo: un comentario suficiente llevaría a problemas que aquí no es posible ni aun plantear.

Pero no quiero dejar de citar unas palabras de Comte, clarísimas y actuales, que ponen bien de manifiesto su pensamiento: *Hoy se puede asegurar* —dice en el *Discurso*—*que la doctrina que haya explicado suficientemente el conjunto del pasado obtendrá inexorablemente, por consecuencia de esta única prueba, la presidencia mental del porvenir.*

Vemos, pues, que por debajo de su naturalismo científico se encuentra en Comte, como lo esencial, un pensamiento histórico. Y esto es lo que da su mayor actualidad y fecundidad a su filosofía.

Con esto queda indicado el fundamento común de los divergentes aspectos de Comte. Toda su filosofía está cruzada por el problema que he intenta-

do precisar, donde se manifiesta su profunda unidad. Y esta unidad es, justamente, el espíritu positivo.

1936.

MARCO AURELIO O LA EXAGERACIÓN

Πόλις καὶ πατρὶς ὡς μὲν Ἀντωνίνῳ μοι
ἡ Ῥώμη, ὡς δὲ ἀνθρώπῳ ὁ κόσμος.

I

CIUDADANO DEL MUNDO.

«Mi ciudad y mi patria, como Antonino, es Roma, pero como hombre, el mundo.» Esto decía, con tan clara brevedad, Marco Aurelio, emperador romano, en el libro VI de los que escribió para sí mismo. Y en esa frase nos dejó, sencillamente, uno de los problemas más graves de la historia, en el cual nos encontramos penosa, angustiosamente sumidos al cabo de dieciocho siglos y de tantas cosas. Marco Aurelio, filósofo estoico, nos mostró una distensión entre dos *ciudades,* a las que se sentía pertenecer al mismo tiempo; es decir, que no se encontraba enteramente a gusto o, lo que es igual, que estaba en una época indecisa y de profunda alteración. Hay un momento en el mundo antiguo en

que la ciudad resulta pequeña; mejor dicho, en que no se la siente como única y necesaria. Atenas, Tebas, Alejandría, Roma... ¿Qué más da? Tanto viene a significar ser ciudadano de una como de otra; no es nada que afecte al hombre en su naturaleza, sino que es el resultado del azar y la convención; por tanto, algo sin demasiada importancia. El hombre estoico no se hace solidario de la ciudad en que ha nacido con la misma fe con que lo hacía el griego o el romano de unas cuantas generaciones antes. ¿Por qué hay esta diferencia?

Si atendemos al contexto en que Marco Aurelio escribe la frase que hemos citado al comienzo, encontramos que se refiere a su naturaleza, definida como λογικὴ καὶ πολιτική, es decir, racional y social. Se atiene, pues, sólo a lo que es definición del hombre, dentro del marco de las ideas del tiempo; en este sentido, en efecto, el mundo entero es patria del hombre. Pero ¿es esto lo que en verdad se quiere decir? Adviértase que, si así la entendemos, la frase de Marco Aurelio podría haber sido pronunciada por cualquier hombre en cualquier época. ¿Es esto cierto? ¿Hasta qué punto tiene sentido histórico?

Los estoicos no se limitan a pensar en una cierta comunidad de los hombres, por el hecho de serlo; van más allá, hasta la afirmación de un cosmopolitismo; el estoico es, nada menos, *ciudadano del mundo*. Pero

esto ya es otra cosa; significa que se siente a todos los hombres en una unidad tal, que se es compatriota de todos, que se encuentra uno, en cualquier parte, como en su casa, no extraño y forastero. Y esto sí que se empieza a pensar en una fecha determinada, y no antes. ¿Por qué es así? Por la misma época, se dicen en el mundo cosas que pueden parecer semejantes; me refiero al cristianismo, que afirma del modo más explícito la fraternidad de los hombres todos, sin distinguir al griego del romano o del judío o del escita, ni al esclavo del libre. Pero el sentido de esta fraternidad es absolutamente distinto del que tiene el cosmopolitismo estoico. La unidad tiene que tener un fundamento, un principio; la hermandad viene fundada siempre en una paternidad común. Y así ocurre, literalmente, en el cristianismo: los hombres son hermanos porque son, todos, hijos de Dios. Por esta única razón elemental; con lo cual queda dicho que para nada se trata de un hecho histórico, sino de la verdad sobrenatural del hombre; los hombres son hermanos, repito, porque Dios es su padre común; son prójimos, esto es, próximos, aunque estén separados en el mundo, porque se encuentran juntos en la paternidad divina: en Dios todos somos unos. Por eso el vínculo cristiano entre los hombres no es el de patria, ni el de raza, ni el de convivencia, sino la caridad, el amor de Dios y, por tanto, el amor a

los hombres *en Dios,* es decir, en lo que los junta con nosotros y los hace prójimos nuestros, próximos a nosotros. No se trata, pues, de nada histórico, de nada que se refiera a la convivencia social de los hombres en ciudades, naciones o lo que se quiera: «*Mi reino no es de este mundo*».

Este principio de unidad falta radicalmente en el estoicismo; por consiguiente, hemos de buscar cuál es el que tiene. En primer lugar hay, como hemos visto, la apelación a la naturaleza del hombre. Pero esto no basta, porque la pura semejanza no es capaz de fundar una convivencia; los tigres son semejantes entre sí y no se sienten unidos en comunidad. Por otra parte, tan semejantes eran los hombres en tiempo de Pericles como en el siglo II, y, sin embargo, no se hubiera ocurrido entonces decir otro tanto. Si despojamos al hombre de todas sus determinaciones, hasta quedarnos con su nuda esencia, entonces, claro es, habremos pasado por alto todas las diferencias que puedan separar a unos de otros, pero también toda la concreción viva que pueda unirlos. Es evidente que ninguna convivencia se puede apoyar en el mero hecho de que los hombres tengan la misma naturaleza. Sin contar con que, hablando con absoluto rigor, esto resulta un tanto problemático hasta que se ponga bien en claro qué se entiende por naturaleza cuando se habla del hombre. El cosmopolitismo, si no se basa

más que en eso, es completamente falso; pero no es esto sólo.

El estoicismo coincide históricamente con la larga época que asiste a la decadencia de la ciudad como unidad política. Poco a poco, se va corriendo por el mundo antiguo un sacudimiento que hace sentir como insuficiente a la ciudad; se empieza a pensar que el ciudadano de la urbe vecina no es, en verdad, un extranjero; que el haber nacido en una o en otra, en Pérgamo o en Antioquía o en Esmirna, no es nada decisivo e infranqueable. Cada vez con más fuerza, se van sintiendo vínculos existentes entre los que antes eran totalmente extranjeros. Los muros de la ciudad oprimen, se convierten en verdadera prisión, y un día se descubre que no los hay, que eran una mera convención, algo que la ley establecía, pero que no existía en la naturaleza, es decir, para un antiguo, *de verdad*. Los viejos confines están rotos; la ciudad ya no encierra al hombre, y éste respira a pleno pulmón, asomado a la abierta llanura del planeta. Extiende los brazos, señalando a la anchura, y se siente *ciudadano del mundo*. Es el grito de libertad de Marco Aurelio.

II

La exageración.

Sin embargo... El hombre estoico, ¿es de verdad ciudadano del mundo? ¿Se encuentra en unidad de convivencia con todos los demás hombres? No hay más principio de unidad entre los hombres, considerados socialmente, que un quehacer común. Cuando se tiene algo que hacer con otros, se está en unidad con ellos; de otro modo, no hay tal unidad. Por eso la historia de la América precolombina es, con todo rigor, otra historia que la del viejo mundo, porque falta totalmente la comunidad, incluso la más sutil, pero decisiva, de contar unos con otros. Cuando se tiene un quehacer común con las ciudades ajenas, éstas se sienten incorporadas unas a otras, y la antigua unidad urbana queda superada. Hasta aquí, las afirmaciones estoicas no hacen más que reconocer una importante variación histórica en la estructura política y social del mundo antiguo.

Pero lo que no se comprueba históricamente es que el mundo, así, sin más restricción, forme una unidad de la cual se pueda ser ciudadano. La época estoica inaugura una nueva forma de vida colectiva, que excede de la ciudad, pero que está muy lejos de abarcar

el mundo: es el imperio. Marco Aurelio se considera perteneciente a sus extremos igual que a su Roma cercana, cabeza de él. Dentro de sus límites sí que hay un quehacer común, sí que se puede hablar de *convivencia*. Fuera, ya no, y persiste, como antes de ciudad a ciudad, la extranjería. Por esto es una exageración la frase cosmopolita de Marco Aurelio.

¿Por qué se exagera? ¿Por qué no se atiene el emperador estoico a los límites ciertos y justos de su imperio? La razón es bastante sencilla. Cuando hablamos del Imperio Romano, hablamos de él—no se olvide—desde nosotros, es decir, desde una lejana perspectiva histórica, a la que se muestra como una realidad cerrada y conclusa, de contorno definido; pero el caso era muy distinto cuando el imperio, propiamente, no existía, sino que se estaba haciendo. En tiempo de Marco Aurelio, incluso, había en el mundo una cosa nueva, un modo de vivir que luego *resultó* el imperio. Porque no hay que advertir que no nos referimos a la dignidad imperial, ni siquiera a la forma política cesárea, sino a la realidad histórica complejísima que hoy conocemos con el nombre de Imperio Romano, pero que no existía en esa forma en las mentes de sus ciudadanos del siglo II. Para el hombre griego, romano, asiático de este tiempo, lo único claro es que la ciudad ha perdido su vigencia como unidad social; límites eran para él los límites

urbanos, y éstos no definen ya la convivencia; y lo que encuentra ante sí es justamente eso: la ausencia de los viejos límites, no otros nuevos en su lugar.

Una ausencia de límites; por tanto, una total indeterminación; el mundo político es más grande que antes; pero ¿hasta dónde se extiende? Esto es lo que por lo pronto no se puede ver; es muy difícil prefigurar la unidad de convivencia que se está fraguando; lo único inmediato es que la hasta ayer vigente ha dejado de existir, no basta ya. Es el momento en que se empieza a sentir como algo caprichoso y convencional, como una traba impuesta que oprime, la unidad insuficiente en que se ha vivido hasta entonces. Lo que en ninguna manera se adivina a primera vista es la línea más lejana que va a cerrar por otra época el horizonte histórico; y se propende a creer que esa línea no existe, que es todo un espacio abierto, sin más fronteras que aquellas en que la realidad termina. Por eso, al encontrarse con que la ciudad no es ya la unidad de convivencia del hombre, no se descubren límites, sino que se cree que ya no hay ninguno, y se hace un gesto un tanto exagerado, que toma posesión del mundo entero. La nueva patria, de contornos indecisos, es resueltamente, ya de una vez, *todo*. En esto consiste la casi necesaria exageración de la mente estoica.

He dicho *casi necesaria*. Porque no es en modo

alguno casual, ni se puede atribuir a torpeza de los hombres antiguos. Probablemente, sólo una época tan enormemente historizada como la nuestra es capaz de eludir ese riesgo, y sólo se sustrae a él, como veremos, muy en parte. El proceso de exageración de la unidad de convivencia hasta confundirla con el mundo se ha repetido varias veces en la historia, tantas como esa unidad ha cambiado esencialmente. Conviene recordar, aunque sea de un modo puramente alusivo, esos otros casos paralelos.

Consideremos, en primer lugar, el Renacimiento; es el momento en que se pasa de la organización medieval, fundada en definitiva en el feudalismo, a los Estados nacionales modernos, tal como los hemos conocido nosotros, salvadas, se entiende, todas las distancias. Poco importa que la transformación sea lentísima, y en el siglo XIV, por ejemplo, apenas tenga sentido hablar de feudalismo en ninguna parte; el hecho es que los Estados nacionales se constituyen como tales a fines del XV, y entonces, a pesar de todos los impulsos de diferenciación — lenguas vulgares frente al latín, sentimiento de la nacionalidad, etcétera—, aparece una nueva realidad que tiende a unificar a los hombres todos, como tales: el *humanismo*. Al sentir como totalmente insuficiente la estructura feudal y sus restos, imagina el hombre quedar exento de todas las banderías y unido con todos los que

lo son. A esto contribuye otro motivo de tipo distinto, que es el ensanchamiento prodigioso del mundo en esa misma centuria. Las Indias orientales y las occidentales dilatan la pupila asombrada del europeo y éste vuelve a tener al mundo por suyo. Sin embargo, todos sabemos *hoy* cuán lejos estaba de ser cierto históricamente el humanismo; la unidad de convivencia que estrenaba la edad renacentista no era la faz redonda del planeta, que el pontífice dividía con sencillez, trazando con su dedo, en un gesto casi estelar, la línea grandiosa de un meridiano; la nueva unidad social era la nación, Francia, Inglaterra, España. Nada más que esto.

Y varios siglos más tarde, a comienzos del XIX, las naciones se empiezan a quedar angostas, se van haciendo incapaces de bastar al hombre, que no se siente ya satisfecho en ellas. Como siempre ocurre en semejantes casos, se van convirtiendo en prisión, no en morada suficiente. Los problemas importantes, así como antes trascendían de la ciudad o del pequeño Estado medieval, exceden ahora de la nación. Para hacer cualquier cosa hay que salir de su recinto y contar con otras. Y vuelve a producirse un estado de espíritu parejo, y una nueva idea de vida colectiva se abre paso en la historia; esta vez se trata de la *internacional*.

«Proletarios de *todos* los países, uníos», exclama

Marx, renovando, *mutatis mutandis,* la expresión cosmopolita de Marco Aurelio. A partir de este momento, todo—o casi todo—lo que intenta en Europa superar la nacionalidad como unidad superior de convivencia histórica va a ser internacionalismo. Las naciones no bastan, las fronteras son una traba, una imposición que dificulta e impide la plenitud de la vida moderna; en la última realidad de las cosas, hay que declararlas inexistentes; sólo las sostienen intereses viejos, en desacuerdo con la hora en que se vive. Se va a ensayar nuevamente el salto de la unidad histórica en decadencia a la totalidad del mundo. En este ensayo estamos aún; cuanto de él se diga tiene la más viva actualidad; tenemos, de un lado, a las naciones, más erizadas, más encrespadas que nunca; del otro lado, un movimiento internacional que trata de extender una unidad distinta a los confines de la tierra entera. Esta parece ser la realidad de nuestra época; sin embargo, a reserva de intentar justificarlo en el último capítulo de estas notas, permítaseme adelantar mi creencia de que se trata aún de una nueva exageración.

III

El poder espiritual.

Pero—se dirá—¿no es verdadero en cierto sentido el cosmopolitismo? ¿No hay alguna unidad que abarque a todo el mundo? Concretamente hoy, ¿no tenemos delante el hecho indiscutible de las internacionales? Así es, sin ningún género de duda. Por eso he dicho que se trata de un caso de exageración, y la exageración lo es siempre de algo que es verdad. Al cosmopolitismo en cualquiera de sus formas habría que hacerle dos objeciones capitales: primero, que no distingue entre una levísima unidad de tipo *parcial y abstracto* y la unidad de convivencia efectiva que puede constituir un cuerpo político o social; y segundo, que por mirar demasiado lejos, a esa unidad del mundo entero, descuida o pasa por alto las unidades menores, pero más reales y eficaces, y a veces incluso las hace fracasar.

No es esto una simple presunción. Mientras en Roma se consideraban muchos *ciudadanos del mundo,* no supieron ser ciudadanos del imperio; no supieron pensar plenamente el modo nuevo de convivencia social que la época les imponía, y por eso no fueron capaces de darle forma y convertirlo en rea-

lidad viva. Por este motivo, ante todo, se hundió el imperio, y nunca llegó a funcionar de modo normal y eficiente; en rigor, fué una forma histórica fallida, y por eso, después de su caída, hay en muchos aspectos una regresión respecto de lo que el tiempo reclamaba. Una parte de la estructura más fecunda del imperio fué recogida por la Iglesia, y otra parte por las organizaciones municipales, que hubieron de trabarse de un modo peculiar con los elementos germánicos para constituir las sociedades feudales; sería interesante, aunque ajeno a estas notas, seguir la suerte que han corrido las ideas principales en que se fundaba el Imperio Romano. El hecho es que los hombres del imperio no supieron crear su organización, o lo que es lo mismo, nunca se percataron bien de qué era aquello. Se quedaron en ser, según la frase de Marco Aurelio, ciudadanos de Roma o del mundo; les faltó lo intermedio, lo que era entonces lo único necesario, ser ciudadanos del imperio, y por eso éste fracasó.

Esa verdad parcial—empleando el término en su sentido más estricto—que hay siempre en el fondo del cosmopolitismo, explica de un modo positivo su aparición reiterada en el área histórica. La falta de visión de todo límite más amplio, cuando la unidad social vigente entra en decadencia, no bastaría para justificarlo; a esa ausencia del nuevo perfil se une

la conciencia más o menos clara de una amplia unidad, que agrupa en algún sentido a los hombres; si no a todos, a muchos de ellos; y el cuánto no resulta fácil de determinar. Parece, pues, que la unidad superior de convivencia no es unívoca, sino que interfieren en cada momento varias, de magnitudes diferentes, y esto se nos antoja confusión.

Pero basta con una distinción en extremo sencilla para que este problema quede a una luz que permite ver claramente en él; me refiero a la vieja distinción entre poder espiritual y temporal, cuidando de no dar a estos términos un sentido exclusivamente religioso. Augusto Comte, con esa genialidad que lo llevaba a poner el dedo en lo decisivo de las cuestiones sociales, advertía ya en un folleto de juventud, *Considérations sur le pouvoir spirituel,* publicado en 1826, que el poder espiritual es siempre capaz de comprender núcleos mucho más extensos que los poderes temporales, y sirve para preparar la unidad efectiva política de grupos distintos. Un ejemplo máximo, invocado por Comte, es el de la organización de la Edad Media. En ella tenemos un fraccionamiento múltiple, casi atomizado en la plenitud del feudalismo, del poder temporal; y a pesar de ello, toda la Europa medieval aparece unida, con una conexión muy fuerte, de tipo espiritual, y que es la comunidad cristiana. La constitución de un solo Estado europeo hubiera

sido quimérica en el siglo XIII; la división política era lo único posible; y, sin embargo, existía una de las comunidades más vastas y efectivas que ha habido. Un europeo, que si había nacido en León era extranjero en Barcelona, en un cierto sentido, en otro se sentía en su casa lo mismo en Londres que en Colonia o en Chartres. La Universidad de París, las órdenes religiosas, el Pontificado, ante todo, eran elementos de unidad en toda Europa. Y una empresa colectiva, en que se entrelazan de modo curioso los dos poderes, son las Cruzadas; un análisis de ellas nos permitiría averiguar mucho sobre la estructura recíproca de ambos.

Pues bien, esto es lo que ocurre; el poder espiritual, sea del tipo que quiera, funda unidades parciales, en general muy amplias, que van desde el mínimo de coincidencia entre los hombres, por el hecho de serlo, hasta la cooperación intelectual, basada en la vigencia del haber científico común, o la solidaridad de clase entre los obreros. Todo esto son formas del poder espiritual, tanto como la unidad religiosa entre los fieles de una iglesia. En aquel último caso, se suele hablar de *conciencia* de clase, y el vocablo es altamente expresivo; se trata de un vínculo de tipo mental, con el cual se cuenta, que ejerce su influjo, aparte de la situación temporal y política existente.

Por esto indicaba más arriba que el internacionalismo, entendido de un modo tajante, políticamente, era una última forma de la exageración que es tema de estas notas. Claro es que sus mismos representantes tienen, cada vez más, el sentido de que esto es así. Desde el principio, encontramos ya que la frase de Marx, antes recordada, tiene un alcance bastante distinto de la de Marco Aurelio. En primer lugar, no enuncia una realidad existente, sino que señala a una meta; es una exhortación a los proletarios todos para que se unan. Lo que no dice es que estén ya unidos, como Marco Aurelio afirmaba que su patria era el mundo. Marx tenía una formación intelectual penetrada de historicismo; no en vano dependía esencialmente de Hegel; y desde nuestro punto de vista actual se podrán hacer objeciones a la idea que Hegel tenía de la historia, pero no se puede negar que ha sido el primero en pensarla de un modo filosófico riguroso. Por esto también busca Marx el principio de la unidad que aconseja; y este principio es el sujeto a quien se dirige: los proletarios. Marx pide una unidad fundada en algo muy concreto: el conjunto de determinaciones comunes del proletariado y, sobre todo, la *conciencia* de ellas. Poco importa que en la teoría marxista esto envuelva, a la larga, una unidad de convivencia social y temporal; el hecho es que el marxismo es, ante todo, un «poder espiritual». El

interpretarlo en otro sentido, el creer que *todos* los países pueden constituir ya, o en un futuro próximo, una unidad política, es lo que se puede llamar exageración.

Pero además hay otra cosa. Marx hablaba de los proletarios de todos los *países;* el movimiento que arranca de él se llama *internacional.* Es decir, se empieza por reconocer la realidad existente, las nacionalidades; esto da un sentido más recto a la cuestión. Pero ¿todas las naciones? Parece que hay diferencia entre ellas, y que no es igual la relación entre Francia e Inglaterra que entre Bélgica y Siam; en el primer caso, aparte de todo linaje de teorías, hay una comunidad casi total de temas ideológicos, de intereses, de problemas; las otras dos naciones, por muy buena voluntad que se ponga en buscarles conexión, marchan de un modo completamente autónomo. Este ejemplo nos muestra que hay un grupo de naciones entre las que existe, desde luego, una comunidad espiritual casi total, que tiende a temporalizarse al mismo tiempo. Este núcleo es la unidad de convivencia que habrá de suceder a las naciones nuestras, y tiene un nombre: Europa.

Toda Europa es ya *una* en sus capas más profundas, que desde luego no son la organización política de los Estados. Lo indudable es que los europeos viven juntos, a pesar, si se quiere, de sus Estados, y

cualquier hecho acaecido en un lugar de Europa repercute inmediatamente sobre el conjunto: es lo que ocurre siempre en un organismo cuando algo afecta a uno de sus miembros.

Y junto a esto nos encontramos con el problema del llamado «totalitarismo». No me refiero a la afirmación y el sentimiento del espíritu nacional, ni siquiera al «nacionalismo», que al fin y al cabo no es más que una transitoria manifestación de aquél. *Lo grave es que los Estados pretendan ser, además, poder espiritual.* Que se intente, con una idea más o menos mítica—una raza, una «religión nacional»—, suplantar la efectiva comunidad en que los pueblos europeos viven, vivían ya hace bastante tiempo.

Queda en pie el verdadero problema histórico: Europa. No olvidemos que puede ocurrirle lo que le sucedió al Imperio Romano y fracasar sin alcanzar su auténtica plenitud. Entre el riesgo que acabamos de ver y aquella exageración, que pasa sobre ella, tan concreta y real, para buscar una quimérica unidad cósmica, Europa queda gravemente problemática: en nuestros días se está decidiendo la suerte de una de las posibilidades más espléndidas que se han ofrecido a la vida humana. Esta es la última consecuencia de aquella clara exageración de Marco Aurelio.

1937.

LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA EN EL SIGLO XIII

A fines de 1939 la Asociación Española para el progreso de las Ciencias publicó un grueso volumen de historia filosófica, de más de 650 páginas en cuarto, laureado con el Premio Moret por dicha Corporación. Se trata del tomo I, dedicado al siglo XIII, de la Historia de la Filosofía española, emprendida por la Asociación para continuar la iniciada por Bonilla, y son sus autores los profesores de Barcelona Tomás y Joaquín Carreras Artau.

Este libro viene a satisfacer una auténtica necesidad. No había claridad sobre la aportación española a la filosofía. Desde hace muchos años, la cuestión estaba planteada, pero no resuelta. Casi siempre la falta de conocimiento del asunto había impedido llegar a consecuencias claras; por otra parte, otro factor ha contribuído considerablemente a enturbiar la cuestión: el modo de entender el patriotismo. Ha habido en España desde antiguo una tendencia a menospreciar las cosas propias y declararlas *a priori*

inferiores y sin interés; frente a esta propensión siempre ha surgido la contraria: lo español, por el hecho de serlo, había de ser excelente; no se podía admitir que España estuviese en real y efectiva inferioridad en ningún punto. Acerca de la filosofía, recuérdese la controversia entre Revilla y Menéndez Pelayo, que llevó a la publicación por este último de *La ciencia española.*

Es evidente que el patriotismo tiene algo que hacer en una historia de la filosofía española: llevarnos a hacerla. Pero nada más, y no es poco. Llevarnos a hacerla, y a hacerla bien. Por tanto, nos exige no engañarnos, ni para bien ni para mal. No es admisible dejar de recoger los momentos valiosos del pensamiento español del pasado; más aún: no basta con recogerlo, sino que es menester además actualizarlo, hacerlo vivo en nosotros. Pero tampoco podemos aceptarlo todo sin crítica y sin jerarquía, porque entonces corremos el riesgo de tomar como filosofía lo que no lo es; y, desde el punto de vista de la propia historia, se confunde así lo que es auténtico y aun genial con otras formas de pensamiento deficientes y frustradas, y esta confusión perjudica y hace que se pierda lo verdaderamente filosófico. El propio Menéndez Pelayo no estuvo libre de este error, y en su afán de asegurar la cantidad y abundancia de la filosofía española, exhumó una serie de

autores de manuales o de tratados de moral, sin significación ninguna para la historia de la filosofía. La consecuencia es que la figura señera de Suárez, por ejemplo, desaparece entre la masa de los presuntos cultivadores de la filosofía.

Pero todavía tiene esta actitud una consecuencia más grave. Y es que no sólo enturbia nuestra imagen del pasado, sino que compromete nuestro futuro. A una mente española no le debería asustar el que en España no hubiese habido filosofía, si ese fuera, por desgracia, el caso: razón de más para hacerla. Cada deficiencia nacional tiene que ser para nosotros un estímulo; más aún: una exigencia. Si la filosofía nos ha sido esquiva en el pasado, tenemos la obligación de esforzarnos por hacerla nosotros auténtica y rigurosamente, y no contentarnos con remedos de ella. Debemos extremar el rigor para con lo propio: el rigor en el conocimiento y en la exigencia; porque a la hora de fundar sobre bases conceptuales nuestra vida, no podemos fiarnos, sin prueba, con la frivolidad de la apología, de cualquier arena movediza.

El libro de los profesores Carreras Artau cumple una misión importante: tranquilizarnos la conciencia respecto a la filosofía cristiana española del siglo XIII. Es un libro serio y preciso, con muy suficiente erudición, que se acerca con amor a los pensadores medievales, pero, como cumple al amor, con los ojos

abiertos. Ni desdén, ni admiración beata: visión certera. Gracias a este libro podemos saber a qué atenernos respecto a lo que ha sido la vida filosófica en España en la centuria central de la Edad Media. Esperamos que los restantes tomos de esta nueva Historia nos pondrán en igual claridad respecto a los siglos posteriores.

El libro de los hermanos Carreras tiene un acierto desde su punto inicial: el modo «europeo» de considerar la filosofía española. En efecto, si en ningún momento y en ninguna disciplina se puede interpretar aisladamente la cultura de la nación, menos aún puede hacerse esto tratándose de la *filosofía medieval*. El sujeto de la Escolástica no es ningún país determinado, sino — como es bien sabido — la *cristiandad;* y esta unidad religiosa tiene hoy un nombre histórico concreto: Europa. Europa es hoy, ni más ni menos, la unidad histórica creada por la comunidad cristiana medieval. De este modo, los problemas y las soluciones son comunes en la Edad Media; los italianos, los alemanes, los ingleses, los españoles, profesan en París, alcanzan dignidades eclesiásticas fuera de su país de origen y conviven en una unidad superior: la del espíritu y la verdad. Sería quimérico buscar, pues, una filosofía *española,* en el sentido de nutrirse y desarrollarse sobre un fondo privativo. Filosofía española medieval es, sim-

plemente, la filosofía *de los españoles,* y éstos la han hecho, poca o mucha, en Europa.

En segundo lugar, el libro que comentamos da una visión detallada del ambiente cultural de la España del siglo XIII; en la corte castellano-leonesa, sobre todo bajo Alfonso X, y en la catalano-aragonesa, especialmente en el reinado de Jaime I; los autores hacen observar el carácter civil de la cultura castellana, frente al religioso de la catalana. Además, exponen con cuidado la aportación semítica —árabe y judía—, tan importante en España, e insisten de un modo suficiente en el papel de transmisión del pensamiento griego y oriental que le cupo a nuestro país. Esta visión de la cultura hispánica se completa con una reseña de los centros docentes españoles, de las bibliotecas existentes y de las actividades de las Ordenes monásticas. Y en todo momento se comprueba el carácter europeo de esta cultura y la presencia de los españoles fuera de nuestros límites territoriales: «La carrera escolar se perfeccionaba asimismo en los tres grados de artes, filosofía y teología; se terminaba en la Universidad de París o, preferentemente, en las de Oxford y Cambridge, a donde afluyeron en gran número los franciscanos españoles» (pág. 66). Para los dominicos, desde luego, el centro principal fué París.

La exposición de la filosofía del siglo XIII se di-

vide en dos partes desiguales: en la primera y menor se estudian una serie de pensadores españoles: Pedro Hispano, Miguel de Fabra, Ramón Martí, Ferrer, Bernardo de Trilla, Gonzalo de Valboa, Arnaldo de Vilanova; la segunda, que comprende más de 400 páginas, es un detenido estudio de Raimundo Lulio o, como prefieren los autores, Ramón Lull.

En todos los casos, las indicaciones biográficas, la reseña de las fuentes, la situación histórica de cada pensador, acusan un trabajo inteligente y considerable. La solvencia histórica e intelectual del libro se acredita inmediatamente en su lectura. Significa, pues, un estudio suficiente del pensamiento español del siglo XIII, una interpretación y valoración de él y una visión de sus relaciones con la totalidad de la filosofía medieval europea, de la que emerge y a la que sirve. Esto justifica el grande y verdadero interés de esta obra. Ahora bien, ¿qué dice en última instancia este libro a una mente española preocupada de filosofía? ¿Cuál es el resultado de este dramático examen de conciencia de la filosofía nacional?

En primer lugar, el libro comentado nos revela un hecho que no siempre ha parecido comprobado: en España hay durante la Edad Media una considerable actividad en torno a la filosofía. Son numerosos los hombres que conocen la Escolástica, que están al tanto de sus problemas, los discuten y escriben

acerca de ellos. En las Ordenes religiosas, en las altas jerarquías de la Iglesia, en algunos seglares, hay un manifiesto interés por las cuestiones de filosofía y teología. A esto se añade un elemento importantísimo: la estrecha relación con árabes y judíos, que traían, no sólo una filosofía llena de interés—Algazel, Alfarabi, Averroes, Maimónides—, sino, sobre todo, las obras de Aristóteles. Desde mucho antes de la época estudiada en este libro, la Escuela de traductores de Toledo, cuya figura principal fué aquel Gundisalvo o Dominicus Gundissalinus, representó un papel de primer orden en la transmisión del pensamiento oriental y griego, que había de determinar la plenitud de la Escolástica en el siglo XIII, con Alberto Magno, Santo Tomás, Rogerio Bacon, Duns Escoto. En la Corona de Aragón hay también una intensa actividad, y el contacto con los elementos semíticos no es menos íntimo que en Castilla.

En segundo lugar, España no aparece aislada del resto de Europa, sino al contrario. En todo momento sentimos la actuación de los españoles en el mundo, y no sólo en la forma pasiva de estudiar en las Universidades francesas, inglesas o italianas, sino que un gran número de maestros españoles ejercieron su actividad en ellas. En algunos casos, de modo tan señalado como el del castellano Miguel de Fabra, que fué el primer lector conventual de la Orden de

Predicadores, a raíz de su fundación por Santo Domingo de Guzmán—otro español universal—, y enseñó durante varios años en el convento de Saint-Jacques, de París, el primer centro intelectual dominicano, el primer germen de la fabulosa actividad teológica y filosófica que había de desplegar la Orden. También Gonzalo de Valboa es maestro en París, y cuenta entre sus discípulos nada menos que a Duns Escoto, a quien distingue y elogia con certera visión; Valboa tiene también relación con el maestro Eckehart, el máximo místico de la Edad Media; es, pues, un personaje de categoría europea, e interviene en los más altos centros del pensamiento medieval. Y así otros varios, sobre todo Pedro Hispano, nacido en Portugal, que tiene una actividad constante en Roma y en París, y alcanza las más elevadas dignidades eclesiásticas, hasta llegar al Pontificado, con el nombre de Juan XXI, en 1276.

Otro punto en el cual es forzoso insistir es el amplísimo saber de estos pensadores españoles. Suelen ser hombres de conocimientos universales, que poseen las siete artes liberales, una sólida formación teológica, y añaden a estos elementos, usuales en Europa, dos más, que en España son frecuentes, probablemente por su contacto con los musulmanes y hebreos: la medicina y las lenguas orientales. Pedro Hispano y el valenciano Arnaldo de Vilanova

son médicos de fama universal; a ella debe Pedro en gran parte su rápido ascenso a las jerarquías de la Iglesia y las acusaciones de mago y nigromante que hubo de soportar. Y Ramón Martí es un orientalista, como el propio Arnaldo, que posee el árabe y el hebreo, y, sobre todo, Raimundo Lulio, cuya actividad se centra en la conversión de los infieles mahometanos, y supone, por tanto, el conocimiento de sus lenguas. El mismo, como es bien sabido, escribe buen número de sus obras en árabe.

Pero el problema decisivo es el de la obra filosófica de estos pensadores. ¿Qué volumen y calidad tiene su aportación a la filosofía? En este punto es forzoso extremar el cuidado, como hacen los profesores Carreras. Y se ven obligados a negar la originalidad filosófica de los españoles del siglo XIII, aparte de Raimundo Lulio, que requiere consideración independiente. En efecto, ¿cuál es la producción de los más notables de estos pensadores? Pedro Hispano tiene una importante producción médica, que aquí no nos interesa; sus libros llegaron a convertirse en *textos oficiales* en numerosas Facultades. En filosofía, su obra de mayor significación son las *Summulae logicales*. ¿Qué fué este libro, uno de los más famosos en su tiempo? Un manual de lógica, que fué también un verdadero «texto oficial» en las Universidades europeas, desde el siglo XIII hasta el XVI;

un manual de inmensa fortuna, que fué vertido al griego y al hebreo, creó y difundió los versos mnemotécnicos de la silogística y hasta la notación de los modos del silogismo: *Barbara, Celarent...* Las *Summulae* eran aceptadas por todos, por los *nominales* y por los *reales,* por los que afirmaban la realidad de los universales, como por los que se inclinaban a la *sententia vocum.* ¿Y esto por qué? Justamente por su mayor defecto: la lógica de Pedro Hispano es *formalista y verbalista*—dicen los autores de este libro—. Era un manual afortunado, y nc otra cosa. No entraba en los problemas hondamente, y por eso era compatible con todos. La obra de Juan XXI es de inmensa difusión, pero no significa un planteamiento filosófico original de las cuestiones. Está al margen de la corriente viva de la filosofía.

Ramón Martí es el autor del famoso *Pugio fidei contra Judaeos,* una de las obras más célebres de la apologética medieval, utilizada ampliamente incluso por Pascal en el siglo XVII. Pero los autores del libro comentado demuestran suficientemente que el *Pugio* es una refundición, casi un plagio, de una parte de la *Summa contra Gentiles,* de Santo Tomás. Conviene no insistir excesivamente en la palabra *plagio,* que tiene en nuestros oídos una significación que nunca tuvo en la Edad Media, donde era muy difu-

so el sentido de la originalidad; pero no podemos atribuir a Martí el mérito filosófico de la invención de sus razones, y queda reducido, una vez más, a un feliz transmisor y propagador de ideas ajenas. Queda, sí, su actividad, su inquieto dinamismo, el hecho de esa propagación; pero queda nuevamente fuera de la creación filosófica.

Respecto a Arnaldo de Vilanova, sólo se refiere a la filosofía accidentalmente. Su gran ocupación es la medicina, que parte de un empirismo para convertirse en una *especulación desenfrenada*, y también las cuestiones religiosas y de reforma social. Arnaldo de Vilanova es un reformador violento y agresivo, un utopista, afín a la secta de los «espirituales», que pone en juego sus grandes conocimientos y su apasionada personalidad al servicio de unos ideales extremados de reforma religiosa y social, lindante con el comunismo y con la heterodoxia. Arnaldo se pierde en la astrología y en la magia, y personalmente en el encono y el odio, y está muy lejos de la callada pasión de claridad que es la filosofía.

Queda Raimundo Lulio. Esta es otra cuestión. El pensador mallorquín, el *Doctor Iluminado,* es una figura de un alcance muy superior. En primer lugar, su vida, que es una apasionada y apasionante novela, termine o no—que no está claro—en el martirio que tanto buscó y deseó. Raimundo es una inmensa

llama. ¿Con mucha luz? Calor, sí, desde luego: un calor de humanidad y caridad que no se encuentra sino rara vez. Tiene un alma de converso, extremada, que le hace abandonarlo todo y peregrinar por el mundo para convertir a los infieles. El motor de Lulio es la caridad y el afán de convencer de la verdad. Y esa caridad no se le agota en palabras; su esfuerzo es casi inconcebible. ¿Qué lugares guardan la huella ardiente del pie y de la voz de Raimundo? Apenas es creíble: Mallorca, Montpellier, París, Roma (muchas veces cada una), Génova, Pisa, Nápoles, Mesina, Lyon, Vienne, Chipre, Armenia, Rodas, Malta, Túnez, Bujía... Y si hemos de creer viajes menos comprobados y conocidos, pero probables, desde las tierras del Norte hasta Abisinia y desde Lusitania hasta Tartaria. Y su producción escrita, en catalán, árabe y latín, es inmensa: doscientos cuarenta y tres títulos registra el catálogo de los profesores Carreras Artau, sin contar doce obras perdidas, ni las muchas apócrifas. Es difícil imaginar la energía y la actividad desplegadas por Raimundo Lulio en su larga y afanosa vida. Es un español de esos a quienes apenas les basta el mundo.

Pero ¿cuál es su significación filosófica? Desde luego, queda bien en claro, después de este libro, que hay que interpretar a Lull en función del resto de la filosofía medieval, sobre todo de la tradición plató-

nico-agustiniana de los franciscanos. Es evidente su proximidad a los Victorinos, a San Buenaventura, a Rogerio Bacon. Y a esto hay que añadir la fuerte influencia árabe, sobre todo de la mística *sufí*. En la obra intelectual de Lulio hay una amplia zona que es, especialmente, literaria y mística; es uno de los fundadores de la poesía—y de la prosa—catalana, y el valor de su *Libre de amic e amat* y de su *Libre de contemplació en Deu* es indiscutible en la esfera de la mística. Pero la dimensión estrictamente filosófica es menos perfecta. Los autores de la obra comentada definen su filosofía como un «escolasticismo popular», una Escolástica puesta al servicio de la fe, para demostrar sus verdades todas—y no sólo los *praeambula fidei*—. Y este ambicioso propósito, unido a su designio vulgarizador, lo lleva a su lógica combinatoria, a su *Ars magna,* con la que había de soñar también Leibniz. Una lógica algebraica, apriorística, simbólica, que pretende operar con los conceptos de un modo casi matemático, mediante tablas y letras. Así quiere Lulio buscar la verdad y encontrarla—*Ars inveniendi veritatem*—, y además demostrarla a los infieles. Su lógica, dice, no quiere convertir proposiciones, sino convertir hombres. Pero la verdad no se deja hallar por estos caminos artificiosos y abstractos. El Arte luliana es incomprensible casi siempre (véase página 403); la lectura re-

sulta con frecuencia «difícil o insoportable» (página 552). A pesar de los esfuerzos realmente admirables de los hermanos Carreras, resulta dudosa la comprensión de las tablas lulianas, y muy problemático su sentido filosófico. Lo cual no quiere decir, en modo alguno, que el intento luliano no tuviese sentido, ni que su inquietador ensayo no haya sido fecundo en la dirección de la logística, que actualmente ha llegado a cierta claridad. Lulio se deja llevar de un afán casi morboso de simbolizar, de esquematizar, de hacer largas series de conceptos y combinarlos de un modo formalista y complejísimo. Sus «árboles de ciencia» proliferan de un modo tan fabuloso, que se convierten en una maraña intrincada donde la verdad se ahoga entre el follaje, y la filosofía no tiene ya nada que hacer.

Pero lo más importante en Lulio, como cuidan bien de subrayar los hermanos Carreras, es su persona. Y sólo en función de ella, de esta riquísima personalidad religiosa y poética, movida, además, por un afán filosófico de verdad, podemos valorar justamente su filosofía. Raimundo Lulio es uno de esos casos—en España sabemos algo de eso—en que un hombre se angustia en torno a la filosofía, y se extenúa y se agota fuera de ella, buscando la verdad por vías que rehuyen la del claro saber metafísico.

¿Qué nos puede decir a nosotros, españoles de 1940, la entrañable visión de este siglo de historia de nuestro espíritu nacional? ¿Cuál es la verdad que se desprende de este sondeo en nuestras propias honduras últimas? Tal vez nada nos diese más claridad sobre el ser de España que una efectiva historia del pensamiento español, hecha con una profundidad y una sinceridad que requerirían mucho valor y esfuerzo. Valor y esfuerzo, sí, las dos cosas, y sobre todo claridad. Porque el problema histórico de España — parece mentira que todavía no sea esto algo evidente y sabido por todos—no es otro que el problema de la *mente española*. Lo demás es secundario y, en suma, anécdota.

Pues bien, en toda esta historia de la filosofía española en el siglo XIII hemos visto que los pensadores hispánicos corren siempre el peligro de caer en el *verbalismo* y en el *formalismo*, de abandonarse a la combinación mecánica de conceptos, de lanzarse a una *desenfrenada especulación*, de perder, en suma, el contacto con la realidad. Todos estos fenómenos tienen un nombre: *abstracción*. Las cosas y las personas se convierten en esquemas, en rótulos; se pone a una cosa un rótulo—o una letra, como en Lulio—y se la maneja simbólicamente, se la combina, se la agita, sin siquiera verla. Y la verdad se pierde. No podemos evitar el recuerdo de

otras formas de la cultura española: el culteranismo, más aún, el conceptismo. ¿Están muy lejos de esto Gracián y Quevedo? ¿Y los libros de caballerías? ¿Y el propio Calderón, con sus dramas esquemáticos, de escalofriante deshumanización, en que se juega con los celos, con el honor y con el amor y con la muerte, en una trágica *arte combinatoria?* ¿Será el español en una de sus dimensiones esa cosa tremenda que es *un hombre abstracto?*

Por fortuna, no es eso sólo. Hay también en España otro modo de ser: el Arcipreste, y antes Berceo, y mucho del Romancero, y Francisco Suárez, y sobre todo Cervantes, fundamento de tantas esperanzas españolas; y no pocos modernos. ¿Será posible? ¿Nos decidiremos, al fin, los españoles a apretarnos con toda nuestra humanidad viva y concreta contra las cosas, para ponerlas en la verdad? ¿Querrá Dios que estén abiertos los caminos para la filosofía española?

1940.

EL HOMBRE Y DIOS EN LA FILOSOFÍA DE MAINE DE BIRAN

MAINE DE BIRAN, uno de los más interesantes filósofos franceses modernos, nació en 1766 y murió en 1824. Su obra, por muy diversas razones, ha sido lenta y tardíamente conocida; casi todos sus escritos se publicaron después de su muerte, en ediciones imperfectas, que se han ido mejorando al conocerse bien los manuscritos; todavía hoy no está editada la obra íntegra de Maine de Biran (1).

Aparte de estos azares de difusión—y no se olvide que en la historia el azar tiene casi siempre un sentido concreto—, el pensamiento de Maine de Biran presentaba insólitas dificultades para sus contemporáneos, que tropezaron con cierta complejidad expresiva y con la profunda novedad de muchos

---

(1) Está próxima a completarse la edición de las *Oeuvres de Maine de Biran*, en catorce volúmenes, publicada por Pierre Tisserand (Alcan, París). Amplia información bibliográfica en la Introducción de Henri Gouhier a las *Oeuvres choisies de Maine de Biran* (Aubier, París, 1942).

descubrimientos biranianos. A muchos franceses les pareció alemán; en efecto, su larga frase, en general poco graciosa, cargada de tecnicismos y de densidad metafísica, recordaba más a sus coetáneos de Jena o Berlín, a los idealistas alemanes—Fichte, Schelling o Hegel— que a los escritores franceses del Imperio o de la Restauración, el conde Joseph de Maistre, Benjamin Constant o *le charmant Laromiguière* (1). Por todo esto, ha tardado mucho Maine de Biran en lograr una imagen filosófica precisa en el pensamiento de las gentes; todavía hoy, salvo en contadas minorías, cuando se habla de Maine de Biran no se sabe con demasido rigor de qué se trata.

Las influencias de Maine de Biran, sin embargo, han sido profundas. Royer-Collard, Jouffroy, Victor Cousin, se presentaron como discípulos suyos; el P. Gratry muestra la huella de su pensamiento, que recoge explícitamente al comienzo de *La connaissance de l'âme;* toda la filosofía contemporánea francesa cuyo centro es Bergson ha recibido su influjo; y fuera de Francia, un pensador tan profundo y perspicaz como Dilthey debe a Maine de Biran no escasos elementos de su filosofía de la vida.

---

(1) Véase la reacción que refleja—ingeniosa y superficialmente—Taine en el capítulo III de *Les philosophes classiques du XIXe siècle en France.*

Pero lo que aquí nos interesa más es que Maine de Biran representa el caso de un filósofo que, partiendo de una posición sensualista y llevándola hasta sus últimas consecuencias, desemboca en una metafísica donde el hombre aparece definido por su intimidad, por la contraposición a un *mundo* que se manifiesta como resistencia frente a su esfuerzo, y por la referencia a Dios; a un Dios, además, que es concretamente el del cristianismo. Mientras la reacción usual en su tiempo frente a la tesis sensualista de estirpe condillaciana es un «espiritualismo» bastante gratuito y en el fondo inoperante, como el de Royer-Collard o Cousin—aparte sus innegables méritos—, destinado a desvanecerse al primer encuentro serio con la *filosofía positiva* de Augusto Comte, Maine de Biran supera la filosofía sensualista del único modo efectivo: llegando hasta el final de ella y trascendiéndola (1).

---

(1) Para estudiar, siquiera brevemente, este proceso conviene tener presentes algunos textos mínimos, que servirán de base primaria a esta investigación. El lector podrá encontrarlos a continuación de este estudio. El primer grupo de fragmentos citados pertenece a la obra capital de Maine de Biran, anterior a la fase resueltamente teísta y cristiana de su pensamiento: el *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature* (hacia 1812); el segundo, donde aparece planteado el problema religioso, a

I

El tema filosófico de Maine de Biran.

El año 1766 nace en Bergerac Maine de Biran. Es casi exactamente coetáneo de Napoleón. En la fecha de su nacimiento, mientras va madurando la publicación de la *Enciclopedia* y Voltaire y Rousseau alternan sus volúmenes, se publica en Francia el *Système de la nature,* del barón de Holbach: la Ilustración está en su momento más granado, cuando aún escribe el viejo Voltaire y ya ha nacido en Turgot la idea del progreso, que tan bien aprenderá el joven marqués de Condorcet. A la generación anterior a la de Maine de Biran pertenecen cuatro figuras bien representativas: Destutt de Tracy y Laromiguière—nacidos en 1754 y 1756—, por una parte, y por otra Joseph de Maistre y Louis de Bonald — que nacen ambos en 1754—. Todos, salvo De Maistre, sobreviven bastantes años a Maine de Biran.

Este recibe la influencia de los cuatro pensadores citados, de modo bien distinto. Se considera inicial-

---

la tercera parte de los *Nouveaux essais d'anthropologie* (1821-24).

mente discípulo de los dos primeros, nombres capitales de la *ideología* sensualista, procedente de Condillac. Son, en realidad, su punto de partida, destinado pronto a ser trascendido. Escribe con frecuencia sobre Tracy, y hace un detenido examen de las *Leçons de philosophie* de Laromiguière, pulcra exposición de la filosofía vigente en Francia al comenzar el siglo XIX. De ahí arranca Biran, y su filosofía va a consistir en un examen profundo de los supuestos sensualistas, que lo lleva a su inmediata superación. Con los dos pensadores tradicionalistas, De Maistre y De Bonald, polemiza, en cambio, desde el comienzo. Gran parte de los escritos agrupados bajo el título *Défense de la philosophie* (1) reivindican los derechos del filosofar frente a la tendencia bonaldista a descalificar la razón y confiar las verdades fundamentales a la «creencia», de que la sociedad es depositaria.

Estas dos instancias condicionan, positiva y negativamente, el pensamiento inicial de Maine de Biran. La misión de la filosofía será para él, por lo pronto, conciliar la inclinación al examen, que nada admite sin prueba, y la propensión a la credulidad irracional. «Il y a dans l'esprit humain—escribe (2)—

(1) *Oeuvres de M. de B.* (Tisserand), vol. XII.
(2) *Ibid.*, págs. 146-147.

deux tendences différentes, mais non opposées, et qu'on chercherait vainement à détruire ou à sacrifier l'une à l'autre. C'est le besoin de croire les vérités premières et nécessaires indépendamment de tout examen, de toute preuve, et le besoin d'examiner ou de chercher des preuves à tout ce qu'on croit ou qu'on affirme. N'admettez qu'une de ces tendances et vous n'aurez, ou qu'un scepticisme absolu, ou qu'une crédulité aveugle et superstitieuse. Tout croire sans examen lorsqu'il s'agit d'un certain ordre de vérités placées hors de la sphère du raisonnement et non de la raison, repousser toute croyance qui ne peut être prouvée, sont deux extrêmes également opposés aux lois de l'esprit humain. Entre ces deux extrêmes vient se placer la vraie philosophie qui prend l'esprit humain tel qu'il est, intégralement et sans mutilation. La philosophie, ou la science de la sagesse, fixe les limites de la raison et fait la part des croyances.» Es, como veremos, el tema que ha de abordar toda la filosofía francesa del comienzo del siglo XIX, desde diversos puntos de vista.

A la generación misma de Maine de Biran pertenecen ya otros pensadores, de significación distinta; en rigor, la primera promoción del XIX: Saint-Simon, Benjamin Constant, Degérando; en Alemania, Fichte. Las dos generaciones siguientes son las de los discípulos de Biran: Guizot, Cousin, Royer-

Collard, Jouffroy, Comte. Son los románticos—a pesar de su peculiar compostura—, los hombres de la Monarquía de Julio. Maine de Biran, que viene del siglo XVIII y recibe de él el planteamiento del problema, va a poner en marcha la filosofía que actuará, de modo un tanto subterráneo, a lo largo del siglo XIX, para hacerse patente sólo a su término.

Maine de Biran, guardia de Corps en sus años mozos, bajo el *ancien régime,* cuando luce el uniforme, toca el clavecín y defiende el Palacio de Versalles; subprefecto con el Imperio, diputado en la Restauración, *moderado* siempre, es un hombre de intimidad, enfermizo y tímido, que gusta de la conversación recogida en los salones con damas elegantes y armoniosas, o en las pequeñas sociedades científicas de provincia, que escribe un diario y se estremece con las intemperies. Vive con frecuencia en pequeñas ciudades, como Bergerac, donde preside una sociedad médica y filosófica, o en su posesión de Grateloup, o bien en París, donde la vida de relación lo enoja y lo atrae al mismo tiempo.

Vive inmerso en el ambiente cósmico, que afecta enormemente a su cuerpo frágil y altera su temple vital. La temperatura, la humedad, la lluvia o el viento cambian su humor, su sentimiento del mundo y de sí mismo. «Le vent qui souffle a une influence singulière sur toute ma manière d'être...» «Deux

jours de printemps pendant lesquels j'ai senti mon existence se ranimer...» «Journée magnifique, journée mélancolique...» Se siente a sí mismo como realidad, y a la vez tiene presente lo exterior. Hay dos grandes regiones de lo real: la intimidad del alma y el mundo externo que la rodea. Las dos regiones están en íntima, inseparable relación. De una se ocupa la psicología; de la otra, la ciencia de la naturaleza; en el hombre viviente se resumen los dos modos de realidad. No olvidemos el título de su libro más importante: *Ensayo sobre los fundamentos de la psicología y sus relaciones con el estudio de la naturaleza.* Este es su tema. Tomado en conjunto, termina en una antropología; en rigor, en un estudio de la realidad—apenas entrevista todavía—de la vida humana.

II

El sentido íntimo.

El propósito inicial de Maine de Biran es investigar los fundamentos de la psicología; pero el alcance de su empresa no se limita a esta disciplina, sino que envuelve una fundamentación de la metafísica. Para ello, Maine de Biran busca cuáles son los verdaderos *hechos primitivos* en que ha de apo-

yarse la ciencia de los principios. Este planteamiento de la cuestión es típicamente sensualista y corresponde a la actitud de Condillac, con su famoso ejemplo de la estatua que va recibiendo sucesivamente las diversas sensaciones, o de los ideólogos. Pero Maine de Biran hace el intento de pensar a fondo el sensualismo, y el resultado es que se encuentra fuera de él.

La sensación no puede ser el fundamento primario de la ciencia, el hecho primitivo, por la simple razón de que no es un *hecho*. Un hecho no es nada si no es conocido, si no es *para alguien;* supone, por tanto, la *coexistencia* del yo individual con el objeto conocido, distinto de él. Si la estatua de Condillac se identifica con su modificación sensorial, con un olor, por ejemplo, no hay *yo* distinto de esa afección, para quien ésta tenga existencia. Sólo para un espectador extraño sería un *hecho* esa sensación. A esta situación, necesaria para que se constituya la realidad fáctica, llama Maine de Biran, no sin cierta impropiedad, *conciencia*.

¿Cuál es, entonces, el hecho primitivo? No la sensación, dice Biran, sino la *idea* de la sensación, que sólo se da en cuanto la impresión sensible concurre con la individualidad personal del yo (1). ¿Qué

(1) *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*. (Oeuvres, VIII, 18.)

quiere decir esa expresión ininteligible, «idea de la sensación»? Maine de Biran parece darse cuenta de su escasa comprensibilidad, y añade una larga nota, compuesta sobre todo de citas de Arnauld y Pascal, en la que trata, más que de explicarla, de provocar su intelección en el lector, acumulando pensamientos afines al suyo, que puedan ayudar a ponerse en su punto de vista. Ante lo que no puede explicar de un modo suficiente, Maine de Biran hace gestos torpes y desmañados, e intenta llevarnos a la intuición de lo que ha visto. Es una situación dramática la de estos filósofos fronterizos, que palpan la realidad de las cosas y no pueden apenas verlas ni, sobre todo, aprehenderlas conceptualmente. Un hombre que se debate, como Biran, entre el sensualismo y el idealismo, niega la sensación como realidad primaria y cae en su *idea.* ¿Qué quiere decir, en el fondo, todo esto?

Maine de Biran advierte que al conocer algo exterior tenemos a la vez la conciencia interior de nosotros mismos, pero que cabe esta conciencia interna sin conocimiento de ninguna cosa *exterior.* Por otra parte, en todo caso, la conciencia supone una dualidad. *Con-scientia* es *con-saber,* supone una compañía, y por tanto alude a la pluralidad de cosas que están juntas, a una *coexistencia;* pero además implica un dónde, un *en,* exigido por el *con.* La conciencia

requiere un *ámbito* previo, *donde* me encuentro *con* lo conocido. Cuando se habla de la relación de conciencia se piensa siempre en la dualidad sujeto-objeto, pero se suele olvidar este hecho capital, que envuelve una doble y extraña función del yo. En el acto de conocimiento, el yo es, desde luego, el *sujeto* que conoce; el acto parte del yo y se refiere al objeto; pero en éste, en cuanto tal objeto, está también presente el yo. Es decir, conozco el objeto como *el objeto que está conmigo:* en el término del acto de conocer está incluído el yo, que aparece dos veces—si bien de distinto modo—en la realidad íntegra del acto. Dicho en otros términos, el conocimiento no se agota en la mera dualidad yo-cosa y en una relación unilateral que va del primero a la segunda, sino que sólo se constituye en una previa *coexistencia* de ambos, en virtud de la cual el yo puede referirse a la cosa que *ya* estaba *con él.*

La imagen usual de la flecha, que simboliza la referencia del sujeto al objeto, no es exacta si se piensa en el arco como origen del disparo. La relación entre éste y el blanco se agota, en efecto, en el disparo mismo, es decir, en la trayectoria de la saeta que va *del* arco *al* blanco; si bien el primero «actúa» sobre el segundo, éste no tiene nada que ver con aquél. Compárese esta situación con la que se produce entre el blanco y *el tirador*. Este se refiere al blanco, «actúa»

sobre él apuntando y disparando la flecha; hasta aquí, la relación es análoga a la antes descrita; pero, además, el tirador está *con* el blanco, y por eso puede referirse a él; el blanco existe *para* el arquero, y en esa medida «actúa» también sobre éste. Con más precisión aún: el arquero tiene un doble papel: 1.°, como origen del disparo; 2.°, en cuanto presente en el blanco, como el que *está con él.*

Esto es, en definitiva, lo que adivina Maine de Biran cuando habla de la *idea* de la sensación. Hay conciencia o idea de la sensación cuando yo estoy con ella, cuando la encuentro en dualidad conmigo, cuando existe *para mí,* y entonces—sólo entonces—se da un *hecho.* La mera sensación—en el esquema de Condillac—no es nunca conocimiento. Yo no puedo identificarme con ella: es menester una irreductible dualidad, en que yo me opongo y me ligo al mismo tiempo a lo sentido. Saber es siempre *saberme con* el objeto. Lo sabido es, necesariamente, *consabido.* Y esto, aunque no se trate del modo peculiar de conocimiento que llamamos *reflexión:* el gran *supuesto* de todo conocimiento es que soy *yo* quien conoce, y así estoy implicado en la realidad del objeto *en cuanto conocido.*

La primera condición que se requiere para conocer —dice Maine de Biran como fundamento de la conclusión antes expuesta—es estar «dans cet état appelé

conscium ou *compos sui,* où l'on est *soi,* ou *en soi,* opposé à cet autre état que la langue vulgaire elle-même distingue très bien par cette formule: *être hors de soi*» (1). Todo *hecho* supone, pues, una dualidad de términos que *no pueden concebirse separadamente* (2). El yo sólo se puede conocer en relación inmediata con el sujeto que lo percibe o siente. A esto llama Maine de Biran *dualidad primitiva,* y ésta consiste en una indisolubilidad real de los dos elementos, que «ningún esfuerzo del espíritu humano puede concebir separados».

Compárese esta posición, nebulosa y confusamente explicada por Maine de Biran, con la teoría de la intencionalidad de Brentano (3). Según ésta, como es bien sabido, la esencia de lo psíquico—y, en última instancia, del *hombre,* según la conclusión inferida por la filosofía posterior—es la referencia intencional a un objeto. La mera sensación, por sí sola, no es un acto psíquico, pues carece de referencia intencional, y es sólo un ingrediente o contenido no intencional de los actos psíquicos. Sólo cuando la sensación es «conocida», representada por el sujeto, o bien éste

(1) *Ibid.,* pág. 17.

(2) *Ibid.,* págs. 19-20.

(3) Véase *Psychologie vom empirischen Standpunkt,* 2. Buch, 1. Kapitel (cap. I de la edición española de la *Psicología,* publicada por la *Revista de Occidente).*

toma frente a ella posición—por ejemplo, de agrado o desagrado—, aparece un acto psíquico, que tiene como término intencional la propia sensación. A la luz de esta doctrina más madura se puede comprender la intuición que late bajo la infortunada y equívoca expresión de Maine de Biran cuando habla de la *idea de la sensación*.

Pero ahora surge una nueva cuestión, que es menester abordar. ¿Cuál es el hecho primitivo? ¿Es un hecho interno o externo? Con más precisión aún: ¿cuál es el otro término de la dualidad primitiva, que se opone al yo? Ese hecho primario, origen de la ciencia, tiene que tener un carácter *permanente;* ahora bien, las impresiones sensoriales varían sin cesar; además, no muestran el carácter de *relación* necesario para que sean *hechos*. La dualidad queda en absoluta indeterminación si al yo se hace corresponder sólo la noción vaguísima de *objeto*. ¿De qué objeto se trata? Los de los sentidos exteriores son diversos y fugaces como sombras, *par levibus ventis;* cada uno de ellos, al asociarse al yo, constituye un hecho particular, pero ninguno es *primario, constante* ni *inseparable* del sujeto, condiciones que ha de cumplir el hecho primitivo.

El error más grave consiste en distinguir un sujeto simple, idéntico y permanente y un objeto variable y

múltiple; es decir, separar o abstraer de la relación primitiva sus elementos, y caracterizarlos aisladamente (1). El yo no se da primariamente como *sustancia;* esta noción, como la de *causa,* es una deducción lejana de los hechos primitivos. Lo primario es el sentimiento inmediato de fuerza, y éste es el de nuestra propia existencia, de la que no puede separarse la actividad. Estos tres términos: *actividad—fuerza—existencia* se dan esencialmente ligados. El *yo* se identifica con una *fuerza actuante,* a la que Maine de Biran llama *voluntad.* Pero la fuerza sólo es un «hecho» en cuanto se ejerce, y para ello requiere un término *resistente o inerte.* El yo, es decir, la fuerza, sólo tiene su ser actual en la aplicación a un término que le resiste, pero a su vez éste sólo se constituye como tal al resistir efectivamente a la fuerza. Este *esfuerzo* (volición o acción querida) es el verdadero *hecho primitivo,* y es un hecho del *sentido íntimo,* no de los sentidos exteriores.

Este hecho es *primario*—dice Maine de Biran—; de sentido *íntimo,* pues no supone ningún elemento extraño a «la inercia misma de nuestros órganos» (2), y, por último, *fijo,* invariable e idéntico, pues se trata

(1) *Essai...* Oeuvres, VIII, 24.

(2) Lo que M. de B. entiende por interno y externo plantea un delicado problema, que aquí no se puede abordar.

de la acción de una sola fuerza—*yo*—sobre un término único—*lo resistente.*

¿Qué significa esto? Maine de Biran ha dado un paso de enorme alcance. Sustituye los conceptos «objetivos» o de «cosas» por conceptos *funcionales:* fuerza, resistencia. No se trata de un yo y un objeto aislados e independientes, sino de realidades que se constituyen como tales en su *coexistencia,* que a su vez no es un simple estar juntos, sino una dinámica interacción. La realidad primaria, el «hecho primitivo», es el *esfuerzo,* realidad dinámica, del tipo del «hacer», que complica la irreductible dualidad de dos términos, los cuales adquieren su índole de tales como ingredientes del esfuerzo mismo. Este es el descubrimiento del *sens intime,* que hace Maine de Biran. Tenemos que ver la antropología contenida germinalmente en él.

III

El hombre y su vida.

Maine de Biran ha hecho un análisis penetrante del hecho primitivo, partiendo de la realidad que llamamos conocimiento. La conciencia, como hemos visto, implica la dualidad irreductible del yo y el término sobre el que el saber se realiza. En el caso

de que lo conocido, lo presente a la conciencia, sea el propio yo, este término funciona, como veremos, de un modo dual; y si no se tiene esto en cuenta, resulta equívoco y conduce a graves paralogismos.

El conocimiento, pues, supone una oposición o antítesis (1). Pero Maine de Biran observa—y en él se inicia ya, larvadamente, una reacción contra el intelectualismo exclusivo—que el hecho del saber es sólo un caso particular de la relación general del yo con el término permanente de la resistencia, con *lo* resistente. Por esto dice que todo es antítesis para el hombre, y que éste «forma una con el universo». La existencia de un ente supone una referencia a otros entes para tener el carácter de «hecho». Una cosa que existe, si no es un *yo*, requiere necesariamente un yo ajeno para que su existencia se constituya como hecho. No quiere esto decir que la existencia de un objeto quede «subjetivizada» al modo de algunas tendencias idealistas, esto es, reducida a mera afección del yo, sino que sólo puede hablarse con sentido de la existencia, sólo se da como «hecho», en tanto en cuanto existe *para* un yo, en cuanto está referida, por tanto, a éste.

Este punto de vista de Maine de Biran aparece en estrecha conexión con la doctrina kantiana de la

(1) *Essai*... Oeuvres, VIII, 29.

posición, núcleo central de la metafísica de Fichte, pensador de marcada afinidad con su coetáneo francés. Kant rechaza la idea del ser como predicado real, como algo que se agregue al concepto de una cosa, y lo define como mera *posición* de una cosa o de ciertas determinaciones en sí mismas. Existir, por tanto, es estar *puesto* con las demás cosas, en la conexión de la experiencia (1). En Fichte se utiliza ese mismo concepto de posición para explicar la relación del *yo* con el *no-yo:* el *yo* se pone—dice Fichte—y al ponerse pone el *no-yo*. No se pueden dar el uno sin el otro. El *yo* sólo se pone o afirma frente a lo otro que él, frente a su término opuesto; y éste a su vez, sólo se da por oposición al yo. Pero Fichte, inmerso en el idealismo, a pesar de que su intuición excede ampliamente de él, da un carácter de *prioridad* al *yo* respecto del *no-yo*. Maine de Biran, en cambio, con mayor acierto, toma como punto de partida, como hecho primitivo, la realidad dinámica del *esfuerzo,*

---

(1) *Sein* ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloss die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. (Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, 2.ª ed., pág. 626.) Acerca de las relaciones de Maine de Biran con el kantismo—principalmente a través de Charles Villers—, véanse las *Notes sur la philosophie de Kant* (Oeuvres, XI, 271-294).

que incluye como momentos suyos los dos términos (fuerza y resistencia) entre que se realiza; y así éstos resultan, no sólo inseparables — como también en Fichte—, sino además ontológicamente secundarios y derivados respecto de la realidad primaria del esfuerzo mismo.

Maine de Biran extiende esta concepción del ser hasta a Dios, a quien no se puede concebir, dice, como un ente *solitario*. Esta alusión fugaz a la existencia de relaciones dentro de la absoluta unidad y simplicidad de Dios remite a una posible interpretación *analógica* del ser uno y trino de la Divinidad, en la que no podemos entrar y que, por otra parte, no está siquiera iniciada en las obras de Maine de Biran.

Esta prioridad del esfuerzo dinámico respecto a sus términos lleva a Maine de Biran a hacerse cuestión del modo de ser del yo, en relación con el punto de vista del *cogito* cartesiano (1). La simple palabra *yo*—dice Maine de Biran—lleva consigo el hecho completo de la existencia, pues sólo el individuo, constituído por el sentido íntimo de su personalidad, puede darle sentido a ese vocablo. ¿Qué quiere decir esto? Maine de Biran establece la siguiente igualdad de tres miembros:

---

(1) *Essai*... Oeuvres, VIII, 123-131.

Yo pienso, luego existo = yo existo = yo.

Es decir, interpreta el yo de un modo «existencial». A un filósofo anterior se le hubiera ocurrido la primera identificación, pero no la segunda, con el tercer término. Hubiera interpretado el yo de un modo «esencial». Maine de Biran, en cambio, lo toma como una *posición* en el sentido de los idealistas postkantianos.

El concepto *yo,* como ha visto con total plenitud Ortega (1), es un concepto *circunstancial.* Cuando digo, por ejemplo, *mesa,* me refiero a un objeto, lo miento; cuando digo *yo,* defino una circunstancia desde el centro de ella. No cabe pensar el concepto *yo*—en su función propia y primaria—sin existencia: *yo inexistente* es una contradicción, como *cuadrado redondo.* Este carácter del yo da lugar a frecuentes equívocos. Comparemos su comportamiento con el de cualquier concepto *objetivo,* como el antes mencionado, *mesa.* Si varias personas dicen la misma palabra *mesa,* dicen *lo mismo;* si, en cambio, pronuncian la palabra *yo,* lo dicho es rigurosamente *distinto* en cada caso. Puedo referirme a un objeto concreto individual o a una especie universal—en el sentido de Husserl—; lo primero sucede cuando ha-

(1) *Historia como sistema,* cap. VII.

blo de «esta mesa», y lo segundo cuando se trata de «la mesa». A primera vista parece que con el concepto *yo* ocurre otro tanto, puesto que cabe con él la doble función: concreta—*yo*—y universal y abstracta —*el yo*—. Pero mientras al generalizar la mesa, al elevarme del individuo a la especie, no hago más que tomar las notas esenciales y prescindir de las accidentales—reducción eidética de Husserl—, al pasar de *yo* a *el yo,* vacío de realidad el concepto y lo convierto en una abstracción. Porque al decir *yo,* designo o denomino mi realidad propia; y al decir *el yo,* se pierde este carácter, que es justamente lo más esencial.

Si comparo el concepto *yo* con el de *triángulo* —para tomar un objeto ideal—, la diferencia resulta aún más clara, porque en *el* triángulo está contenida toda la realidad esencial de *cada* triángulo. En cambio, el concepto *yo* tiene, además, una función denominativa. No se agota en su mera *significación* —*Bedeutung*—, que es universal; lo más importante de él es su *denominación.* El uso universal del concepto *yo* supone una previa universalización de la circunstancialidad, que resulta posible en virtud de la contextura misma de la vida humana y se realiza siempre *desde* una circunstancia concreta. En otros términos, siempre soy *yo* quien habla de «el yo» (1).

(1) Repárese en el uso frecuente y propio de la primera

Si volvemos al punto de vista de Descartes, Maine de Biran encuentra que el paso de la evidencia inmediata de la existencia *para mí* a la existencia absoluta o *en sí* del yo como sustancia no se justifica sin más. «Le verbe substantif — escribe Maine de Biran—, dans la prémisse: *je suis* ou *j'existe pour moi-même,* qui est la traduction ou l'analyse exacte de l'idée exprimée par le verbe *je pense,* et *l'être* dans la conclusion, ont une valeur non seulement différente, mais opposée, autant que peuvent l'être un individu et l'universel, le relatif et l'absolu, la personne et la chose, le sujet et l'objet» (1).

No es lícito, por tanto, el paso *sin más justificación* de la verdad inmediata *yo pienso, yo existo,* a la proposición: *yo soy una cosa pensante,* porque el *yo* no es idéntico en ambos casos; en el primero se trata del yo en cuanto sujeto que se encuentra en el sentido íntimo como existente para sí; en el segundo es un objeto, del cual se hacen predicaciones lógicas. Si se expone la inferencia en forma silogística, se obtiene en rigor un sofisma por *quaternio terminorum.*

---

persona en Ortega—"mi vida es mía", etc—, y de la expresión *je meines* en Heidegger, para hacer juicios universales —"das Dasein ist je meines" *(Sein und Zeit, passim)*. Véase también la doctrina del *Verständnis* o comprensión y de la hermenéutica en Dilthey.

(1) *Essai...* Oeuvres, VIII, 123-124.

¿Cuál es la consecuencia final de todo esto? Una muy importante: *yo no soy una cosa.* Las dificultades mentales para aprehender la verdadera realidad del yo estriban en que el pensamiento tiene el hábito de servirse de ideas de «cosas» u objetos, y apenas puede excluir estas formas de pensar. La mente humana tiende a «cosificar» todos sus contenidos, y tropieza con una realidad irreductible, para la que carece de instrumentos propios (1).

La idea que Maine de Biran se hace del ser del hombre culmina aquí; ya vimos que para él el hecho primitivo no es una cosa ni una sensación, sino la realidad dinámica del *esfuerzo,* una dualidad primaria, en función de la cual adquieren su ser los dos términos de la misma—fuerza y resistencia—. El hombre tiene, pues, carácter antitético; forma una antítesis con el universo entero, y sólo existe en esa activa oposición. Pero habría un último riesgo de error, que Maine de Biran previene: no sólo la realidad primaria del esfuerzo no es «cosa», sino tampoco sus términos, que no tienen independencia el uno respecto del otro; por el contrario, cada uno de ellos sólo se constituye como tal frente al otro; así, el *yo* no aparece como cosa, sino como sujeto del esfuerzo, como fuerza aplicada a un término que, a

(1) *Ibid.,* 127, nota.

su vez, no se define como «objeto» o mundo en cuanto conjunto o suma de objetos, sino como *lo resistente* a la acción voluntaria. Maine de Biran interpreta el ser del hombre *desde* su vida, y ésta aparece como la dinámica tensión activa entre el *yo* y un «mundo» resistente y—en esa medida—real.

Desde una posición inicialmente sensualista y solicitado por el idealismo alemán contemporáneo, logra Maine de Biran llegar a una intuición profunda, si bien vacilante y torpemente aprehendida, de la vida humana. Este punto de vista condiciona algunas dimensiones esenciales del bergsonismo y de toda la filosofía francesa afín a esta tendencia; pero, por otra parte, tiene una clara repercusión en Dilthey (1) y, a través de éste, en la filosofía actual, que encuentra en Maine de Biran un antecedente necesario.

---

(1) Véase las *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (G. S., V). *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen* y *Zur Weltauschauungslehre* (G. S., VIII).

IV

La estructura de la vida humana.

En la sección segunda del *Essai sur les fondements de la psychologie,* Maine de Biran intenta profundizar en la esencia de ese sentido íntimo analizado anteriormente. Lanza la mirada sobre los sistemas filosóficos de su tiempo, sobre aquellos entre los que se debate—el idealismo alemán y el sensualismo francés—, y repara en que tanto uno como otro parecen reconocer un punto de partida muy semejante al suyo, a pesar de lo cual las consecuencias que derivan de ello son totalmente divergentes. Según Schelling, «el espíritu únicamente obtiene la conciencia de su acción en el *querer* solo, y el acto del querer en general es la primera condición de la conciencia de sí mismo». Según Fichte, «la acción por la cual el yo se pone a sí mismo, y que constituye la ciencia, es libre, absolutamente libre, espontánea. No hay que buscar ningún principio, puesto que tiene su principio en sí misma» (1). Cabanis y Destutt de Tracy, por su

(1) Maine de Biran cita a Fichte y a Schelling según las referencias de Degérando: *Histoire comparée des systèmes*, 2.ª ed., t. II, 300-304.

parte, afirman: «La conciencia del *yo*, sentido, reconocido distinto de las demás existencias, no es otra que la de un *esfuerzo querido*» (1).

Estas expresiones—dice Maine de Biran—parecen brotar unívocamente de la voz del sentido íntimo. Pero ¿cómo se explica que, después de establecer un punto de partida común, las escuelas filosóficas se opongan diametralmente? Los idealistas pretenden derivarlo todo del absoluto, partiendo del *yo* que *se pone* y se crea a sí mismo; los sensualistas no ven más que sensaciones, y la voluntad misma, el libre albedrío humano, les parece sólo una transformación de ellas. La razón de esta divergencia, según Maine de Biran, es un defecto metódico. Esos filósofos usan la imaginación y la abstracción y pierden de vista la *reflexión*, mediante la cual el yo distingue lo que le pertenece y lo que le es ajeno. Por esta razón, por abandonar la evidencia estricta e inmediata, pasan «de la *individualidad* precisa del *yo* a las generalizaciones arbitrarias más amplias». Es decir, al desconocer el carácter individual y circunstancial del yo —que antes estudiamos—, no se dan cuenta de que su universalización lo «cosifica» y abstrae, y por ello lo falsea.

---

(1) D. de Tracy: *Éléments d'idéologie* y *Mémoires de l'institut*. Cabanis: *Rapports du physique et du moral de l'homme*,

El sentido íntimo, según la fórmula más precisa de Maine de Biran, es el *sentido del esfuerzo,* cuya causa o fuerza productora—añade—*se hace* «yo» por el solo hecho de la distinción que se establece entre el sujeto de este esfuerzo libre y el término que resiste inmediatamente por su propia inercia. Y luego distingue Maine de Biran entre la resistencia relativa del cuerpo propio, que obedece al esfuerzo voluntario, y la resistencia absoluta del cuerpo extraño, que puede ser invencible, con lo cual da un paso para abordar el problema del *cuerpo humano* en su relación con el yo y con la circunstancia cósmica.

Pero lo verdaderamente importante es que Maine de Biran subraya el carácter de «momento» parcial y derivado que tiene cada uno de los dos términos dentro de la realidad dinámica del esfuerzo, al decir que la causa o fuerza se hace yo—*devient moi*—en virtud de la distinción establecida entre los términos de la dualidad primitiva. Es decir, el yo *llega a ser,* se constituye como tal en el hecho del esfuerzo frente a lo resistente, y no tiene el carácter de una «cosa» independiente y previa (1).

Por otra parte, Maine de Biran distingue una multiplicidad peculiar en el ser del hombre, una pluralidad de dimensiones en su vida. En primer lugar,

(1) *Essai...* Oeuvres. VIII, 175 y ss.

el hombre es—o tiene—un cuerpo. En este sentido, pertenece a la naturaleza física y está sometido a sus leyes necesarias. Pero además es un viviente, un animal sensible. El animal no conoce su existencia; está movido por impulsos internos o externos, por los instintos y los estímulos de fuera; es—dice Maine de Biran—actor subordinado y no espectador del universo. Pero, sobre todo, el animal no puede *comenzar* una serie de movimientos o actos voluntarios; es decir, *reacciona, pero no actúa.* Esta es una aguda caracterización de la diferencia entre el hombre y el animal. Certeramente, Maine de Biran no se fija tanto en la cualidad voluntaria de *cada* acto humano o animal como en el *comienzo* de una serie activa. En efecto, los actos del hombre son con frecuencia *mecánicos* y responden al juego de los estímulos o de las asociaciones psíquicas. Pero mientras el animal está *articulado* con el contorno, inserto en él, y sólo *reacciona* a los elementos que encuentra, el hombre está *delante* de las cosas que le están *presentes* y puede «actuar» espontánea y libremente *en vista* de las circunstancias, eligiendo entre ellas, y así *iniciar* series de actos, que en su desarrollo ulterior podrán ser mecánicos y no estrictamente libres. Por ejemplo, yo puedo *ponerme* a componer un soneto o a resolver un problema matemático; el resultado no depende de mí: encontraré o no los consonantes y las

metáforas, sabré o no hacer las transformaciones necesarias o integrar una expresión determinada; lo que está en mi mano es iniciar las actividades psíquicas adecuadas. Es la distinción que establece Ortega entre el *hacer* propiamente humano, que se hace *por algo y para algo,* y la mera *actividad*. Pues bien, el hombre, además de tener vida animal, tiene una *vida personal,* estrictamente humana (1).

Sólo el hombre, repite Maine de Biran, tiene la idea de su sensación, mientras que el animal se agota en esta última. Por esto, agrega, distingue su individualidad y tiene conciencia de ella; no sólo tiene relaciones esenciales con la naturaleza, sino que *se da cuenta* de ellas y las altera. En otros términos, tiene un *dentro,* un *chez-soi,* en el que se encuentra a sí mismo, y así su propia existencia tiene sentido para él.

V

La «antropología cristiana».

Maine de Biran no considera terminado aquí su análisis de la vida humana. A lo largo de sus años, en las páginas de su *Journal intime* van quedando

(1) *Essai*... Oeuvres, VIII, 114.

señalados sus esfuerzos por superar este punto de vista y hallar un suelo más firme en que apoyarse. Personalmente, Maine de Biran se fué aproximando cada vez más al cristianismo, hasta morir dentro de la ortodoxia católica. Y, con cierto paralelismo a esta evolución de su actitud religiosa, se señala una inflexión decisiva en su filosofía.

Pero conviene usar de cierta cautela. El *Journal intime* no es más que lo que su título indica: un diario de intimidad; de la intimidad de un filósofo—es cierto—, y esto hace que se trate siempre de un libro filosófico; pero no, con pleno rigor, de una obra *de filosofía*. Los *Nouveaux essais d'anthropologie,* que responden en lo sustancial a los textos del *Diario,* tienen un carácter provisional y menos riguroso que otros escritos biranianos. Son—tomando la palabra en su sentido justo—*ensayos*. «El ensayo es la ciencia, menos la prueba explícita», ha escrito Ortega en sus *Meditaciones del Quijote*. En esta parte de la obra de Maine de Biran no hemos de buscar demasiadas precisiones ni pruebas. Y no sólo porque su autor prescinda de ellas, aun poseyéndolas, sino porque probablemente sólo las adivinaba, las alcanzaba de un modo virtual y deficiente. Por esto, desde las exigencias de una filosofía estricta, la doctrina de Maine de Biran acerca de la Divinidad y de la relación del hombre con Dios es simplemente

insuficiente. Y esto puede ayudarnos a comprender y estimar en su significación justa y verdadera el silencio de muchos filósofos acerca de la gran cuestión de Dios. Nada más peligroso que la precipitación, sobre todo cuando se da como ciencia actualmente poseída lo que no es más que adivinación o sospecha. La filosofía no tolera apresuramientos. Cuando no se han logrado aún los instrumentos mentales *suficientes,* cuando falta todavía la evidencia, el filósofo está obligado a callar y esperar que llegue—si Dios lo quiere—su hora.

Estas reservas no anulan el valor y el interés de esta zona de la obra de Maine de Biran; al contrario, importa mucho recoger ese pensamiento germinal, que pugna por hacerse filosofía rigurosa, y que sabe que aún no lo es. «La religion résout seule le problème que la philosophie pose—escribe Maine de Biran (1). Elle seule nous apprend où est la verité... Le point de vue des sens et des passions n'est pas du tout celui de la *raison humaine,* encore moins celui de cette *raison supérieure qui, assistée du secours de la religion,* plane sur toutes les choses de ce monde.» Este punto de vista señala—sin demasiada precisión—los supuestos de lo que se podría llamar una «antropología cristiana». ¿Qué quiere decir esto?

---

(1) *Journal intime,* 30-VI-1818.

Cabe una doble utilización intelectual de la iluminación que la religión cristiana proyecta sobre el ser del hombre. En primer lugar, se puede intentar *comprender* la realidad íntegra humana en cuanto ésta es tenida en cuenta por el cristianismo *como religión*. La *doctrina* cristiana—no ya el «pensamiento cristiano», es decir, el pensamiento de los cristianos como tales, que es cosa muy distinta—, se refiere en buena medida al hombre e implica una aprehensión de su ser, que un estudio detenido puede hacer *explícita*. Este esfuerzo de intelección—necesario en grado mínimo para todo cristiano—apunta a una aprehensión *teológica* del ente humano, que sería su forma más madura. Pero, en segundo término, la *filosofía* misma puede tomar en consideración la antropología *implicada* en el cristianismo, no para trasladar sin más su contenido a la antropología *filosófica,* sino como *principio heurístico,* como estímulo e hipótesis previa de la investigación; pero de tal modo, que sólo cuando la filosofía justifique racionalmente los elementos de ese contenido podrán incorporarse a ella. Lo que he llamado la *antropología cristiana* de Maine de Biran muestra la coexistencia—que a veces daña a su claridad y rigor—de ambos puntos de vista. Veamos ahora sus líneas generales.

El hombre es un ente mixto, dice Maine de Biran.

Es un intermedio entre Dios y la naturaleza, y está distendido entre las dos solicitaciones, centrado en su personalidad propiamente humana. Maine de Biran se sitúa en la larga tradición filosófica que interpreta al hombre en función de una *medietas* ontológica (1). El sentido íntimo, agrega, distingue *tres vidas,* aunque no haya más que un solo *yo.* Las dos primeras—vida animal y vida estrictamente humana—habían sido señaladas ya. Ahora añade la tercera, la referencia a Dios, a la que llama «vida del espíritu».

Pero importa subrayar que Maine de Biran no piensa en tres *elementos* constitutivos o ingredientes reales del ente humano, sino más bien en tres *posibilidades* que se ofrecen al hombre, en tres *modos de ser,* en los que puede realizar su vida, modificar su ser, radicalmente *inacabado.* Se trata de «principios de vida», que determinan la posible existencia individual de cada hombre, como—*mutatis mutandis,* pero con esencial afinidad—la *carne* y el *espíritu* (σάρξ y πνεῦμα) en San Pablo, y más aún su división de los hombres en carnales, psíquicos y espirituales. Esas tres vidas no se dan aisladas e independientes, sino que coexisten y a veces están *absor-*

(1) Véase mi Antología filosófica *El tema del hombre,* páginas 15-19.

bidas unas en otras. Maine de Biran recurre, para explicar esto, al ejemplo del pólipo, interpretado como un ser vivo a la vez vegetal y animal. Pero se da cuenta de que la comparación encubre la índole esencial de las vidas humanas, a saber, que el hombre tiene una actividad propia, por la cual puede elevarse en la escala, es decir, *optar* libremente entre las diversas posibilidades que tiene propuestas.

La relación entre las tres vidas es, además, de subordinación. El hombre exterior puede entender al animal, dar razón de él, pero es incapaz de entender lo que se refiere al hombre espiritual; sólo éste puede dar cuenta suficiente de los otros dos. Por eso—señala Maine de Biran—la elevación del hombre hacia Dios hace que su mente se abra con mayor eficacia a las verdades intelectuales, las comprenda con más perspicacia y *adhiera a ellas con más intimidad,* mientras que la caída del espíritu en la carne, cuando las facultades intelectuales languidecen, provoca un oscurecimiento del sentimiento religioso, es decir, un alejamiento en la escala. Pero no se trata—agrega—de un solo *espíritu,* opuesto a la *carne,* pues hay hombres de grandísimo espíritu en el sentido del mundo, en su dimensión intelectual, racional y voluntaria—es decir, en la segunda vida—, que están desprovistos del sentimiento religioso, ajenos al espíritu que tiende a Dios.

Pero esta referencia misma es el más grave problema. ¿Dónde está Dios? Maine de Biran cita a Pascal, el cual dice que no podemos amar lo que está fuera de nosotros. El amor a Dios, nuestra tendencia a él, supone y exige cierta pertenencia; en algún sentido, Dios, que es una realidad absoluta, tiene que estar en nosotros, pero *sans nous toucher par aucun côté sensible*. Esto es lo verdaderamente difícil: que la absoluta realidad divina, trascendente a nosotros y existente fuera de nuestro pensamiento, de la que no cabe conocimiento directo, esté, sin embargo, de algún modo presente. Maine de Biran considera que Dios es al alma lo que ésta es al cuerpo. Es decir, hay una zona de la realidad corporal que es propia e independiente del alma pensante, común al hombre y a los demás animales; pero, además, el cuerpo es movido y dirigido por un principio superior, el alma, que sabe lo que hace; en estas funciones—aún corporales—encontramos ya la necesaria referencia al alma. Del mismo modo, hay en el alma acciones y facultades propias que no exceden de ella misma; pero otras operaciones dependen de un principio más alto que ella, se realizan, dice Maine de Biran, en su fondo y sin que el alma lo sepa; y aquí se acusa, a su vez, la referencia a Dios, postulada por la realidad *íntegra* de la vida del alma.

Puede verse el interés y la insuficiencia de esta

doctrina de Maine de Biran. Su pensamiento avanza vacilante, entre adivinaciones y oscuridades. Cuando Maine de Biran—él, personalmente—había llegado a Dios, al Dios del cristianismo, su *filosofía* quedaba aún rezagada. No tendría ningún sentido hacerle reproches filosóficos, porque Maine de Biran no dió nunca estas anticipaciones como una metafísica rigurosa y actualmente poseída. El error estuvo en que otros creyeron que con eso bastaba y lanzaron las campanas a vuelo proclamando la existencia de una filosofía suficiente, teísta y cristiana, que en rigor sólo estaba *postulada* en Maine de Biran. Ejemplo de esta peligrosa actitud, dispuesta a contentarse con demasiado poco, son los libros de Auguste Nicolas, G. Michelet e incluso Couailhac (1). Con mayor alcance y más graves consecuencias, fué también la actitud de sus discípulos Royer-Collard o Victor Cousin. Todos sabemos lo que fué de aquel «espiritualismo» al primer choque con la filosofía positiva de Comte. «Deux philosophies principales subsistent aujourd'hui... — pudo escribir Taine, pocos años más tarde (2)—: l'une à l'usage des lettrés, l'autre à

(1) A. Nicolas: *Etude sur Maine de Biran* (1858); G. Michelet: *Maine de Biran* (1906); Marius Couailhac: *Maine de Biran* (1905).

(2) *Les philosophes classiques du XIXe siècle en France*, prefacio.

l'usage des savants; l'une qui s'appelle chez nous le spiritualisme; l'autre qui s'appelle chez nous le positivisme.» La presunta continuación del biranismo había quedado reducida a una filosofía «à l'usage des lettrés», con todo el énfasis peyorativo que se ponía en el tiempo en torno a esta palabra.

Tal vez el único que intentó seriamente en Francia realizar la filosofía postulada por Maine de Biran fué el P. Gratry. Pero ésta es otra historia, aparte de que los aciertos y las insuficiencias de este filósofo tienen en buena medida distinto origen y de que sus más valiosas intuiciones—como las de Maine de Biran—sólo podían, en verdad, fructificar desde la altura de otros tiempos posteriores.

1944.

APENDICE

TEXTOS DE MAINE DE BIRAN

I. El descubrimiento del hombre interior.

El intento.

Il faut opter entre ce monde [extérieur] et le monde intérieur. Celui qui vit en lui-même doit renoncer à tous les avantages de la vie extérieure, dont le permier, sans doute, est la gloire; celui qui a fait l'étude la plus profonde des facultés de son esprit doit renoncer peut-être par là même à occuper une grande place dans l'esprit des autres...

S'il quitte la vie intérieure pour communiquer en dehors, les signes qu'il emploiera pour exprimer ses idées ne seront point entendus; ils ne remueront pas même les imaginations. Ce n'est point à cette faculté qu'ils s'adressent, mais au sens intime ou à la réflexion concentrée, qui peut seule les entendre, leur fait *écho,* les rappeler et les réfléchir fidèlement vers la même source d'où ils sont émanés.

C'est pour le petit nombre d'hommes qui s'adonnent parmi nous à la culture de ce sens intérieur que j'ai dressé, comme j'ai su, ce faible monument destiné à marquer mon passage dans un pays désert, inculte, que les voyageus sont si peu curieux de visiter. Il redira à ceux qui viendront après moi quelles pensées occupaient à telle époque un ami de la science de l'homme, ce qu'il méditait, ce qu'il aurait voulu faire pour ses progrès...

Mais je connais toute la faiblesse de mes moyens; je sens combien ils sont disproportionnés au but même de cet essai. Je quitte le port, je vais m'enfoncer dans une mer souterraine, mais sans espérer de toucher les rivages si éloignés et de pouvoir m'écrier *Italiam! Italiam!*

El punto de partida: el hecho del sentido íntimo.

Tout ce qui existe pour nous, tout ce que nous pouvons percevoir au dehors, sentir en nous-mêmes, concevoir dans nos idées, ne nous est donné qu'à titre de fait.

Il n'y a de fait pour nous qu'autant que nous avons le sentiment de notre existence individuelle et celui de quelque chose, objet ou modification, qui concourt avec cette existence et est distinct et séparé d'elle. Sans ce sentiment d'existence individuelle que nous appelons en psychologie *conscience (conscium sui, compos sui)*, il n'y a point de fait qu'on puisse dire connu, point de connaissance d'aucune espèce; car un fait n'est rien s'il n'est pas connu, c'est-à-dire s'il n'y a pas un sujet individuel et permanent qui connaît (1)...

Nous sommes donc fondés à dire que le fait primitif pour nous, n'est point la sensation toute seule, mais l'*idée* de la sensation qui n'a lieu qu'autant que l'impression sensible concourt avec l'individualité personnelle du moi (2).

La substance absolue de l'âme étant posée avec certains attributs ou facultés (ne fût-ce que celle de sentir) qui lui sont inhérentes, que cette substance reçoive les idées de

(1) Maine de Biran tiene que partir de un *factum*, y advierte que éste no se da sin *alguien* para quien sea este hecho, sin una dualidad, por tanto.

(2) Oposición al sensualismo de Condillac y a su célebre ejemplo de la estatua dotada sucesivamente de las diversas *sensaciones*.

Dieu au moment de sa création, ou qu'elles lui viennent par sensation du monde extérieur (3), toujours est-il qu'elle est passive dans sa réceptivité... La cause ou forme actuellement appliquée à mouvoir le corps, est une force agissante que nous appelons *volonté:* le moi s'identifie complètement avec cette force agissante. Mais l'existence de la force n'est un fait pour le *moi* qu'autant qu'elle s'exerce, et elle ne s'exerce qu'autant qu'elle peut s'appliquer à un terme résistent ou inerte. La force n'est donc déterminée ou actualisée que dans le rapport à son terme d'application, de même que celui-ci n'est déterminé comme résistent ou inerte que dans le rapport à la force actuelle qui le meut, ou tend à lui imprimer le mouvement (4). Le fait de cette tendance est ce que nous appelons *effort* ou *action voulue* ou *volition,* et je dis que cet effort est le véritable fait primitif du sens intime.

El hombre como antítesis.

La connaissance se fait nécessairairemente par una antithèse; tout est antithèse pour l'homme; il est en lui-même une antithèse primitive et ineffaçable; il en forme une avec l'univers. Tous les êtres se révèlent peut-être ainsi un dans leur essence, jusqu'à Dieu, qu'il est impossible de concevoir comme un être *solitaire* (5).

---

(3) M. de B. señala la independencia que esta pasividad tiene de la cuestión, tan debatida en su tiempo, entre el empirismo y el innatismo.

(4) La fuerza y el objeto resistente no tienen un ser aislado y por sí, sino que se constituyen en su relación dinámica.

(5) Cf. la noción kantiana de "posición", tan eficazmente usada por Fichte, y la doctrina de éste sobre el *yo* y el *no-yo*. M. de B. alude de pasada al ser trino de Dios.

El ser múltiple del hombre.

Come être physique, l'homme appartient à la nature matérielle; il en partage tout l'aveuglement et en subit toute la nécessité. Comme être vivant, et même comme animal, il ne fait que sentir; il n'aperçoit on ne connaît pas même son existence. Dirigé, poussé, entraîné, comme les animaux, par les impressions internes ou externes, par toutes les déterminations d'un instinct aveugle, il est acteur subordonné et non point spectateur de l'univers; il ne se dirige point par sa propre force. Dénué du pouvoir de commencer une série de mouvements ou d'actes volontaires, il réagit et n'agit point (6). Mais, comme être doué d'une puissance libre de mouvement et d'action, l'homme jouit de la vie de relation est de conscience; soustrait à la nécessité du *fatum,* il étend sur la nature l'empire qu'il a d'abord sur les instruments de sa volonté. Non seulement il vit de la vie commune à tous les êtres qui sentent comme lui, mais il sait qu'il vit, et pendant que la sensations enveloppe réellement toute l'existence animale, lui seul a l'idée de sa sensation et distingue son individualité; son *moi* l'aperçoit ou en a conscience. Non seulement il a des rapports essentiels avec cette nature dont il fait partie, mais encore aperçoit ses rapports; il s'en rend compte; bien plus, il les modifie, les étend sans cesse, ou s'en crée de nouveaux, par l'exercice de cette force agissante et pensante qui consti-

---

(6) Con extraña agudeza señala M. de B. la diferencia entre el animal y el hombre. El primero está articulado con el contorno, y sus acciones son meras *reacciones* a lo externo; el segundo está ante las cosas y es capaz de iniciativa. Además, indica certeramente lo peculiar del *hacer* humano: el *iniciar* una serie de actos o actividades, cuyo desarrollo es, en cierta medida, mecánico.

tue sa nature, son existence et sa personnalité tout entière (7).

Yo no soy una cosa.

Lorsque je dis *moi* et que je me rends témoignage de ma propre existence, je suis pour *moi-même* non point une chose ou un objet, dont j'affirme l'existence en lui donnant la pensée pour attribut, mais un sujet qui se reconnaît et s'affirme à lui-même son existence, en tant qu'il s'aperçoit intérieurement ou qu'il pense...

Le sujet métaphysique proprement dit ne peut être conçu comme une chose, et toute la difficulté qu'il y a à saisir la valeur du sujet *moi* par l'acte de la réflexion, consiste précisément en ce qu'il faut exclure toute idée de chose ou d'objet, ce qui contrarie toutes les habitudes de l'imagination (8).

2. La vida del espíritu (9).

El hombre como intermedio.

L'homme est intermédiaire entre Dieu et la nature. Il tient à Dieu par son esprit et à la nature par ses sens. Il

---

(7) El hombre no aparece definido por un "ser" dotado de ciertas propiedades permanentes, sino por su actividad, por su relación dinámica con lo otro que él.

(8) Este es tal vez el punto decisivo del pensamiento de M. de B. afín al de Fichte, y más maduro que él en lo que se refiere a la estructura de la relación del yo activo con el término de la resistencia a su esfuerzo.

(9) Los textos que siguen son una selección de la tercera parte de los *Nouveaux essais d'anthropologie*, que tienen relación muy estrecha con el *Journal intime*. Es la fase netamente religiosa del pensamiento de M. de B. Mientras para el *Essai* he seguido la edición de P. Tisserand (Alcan, París, 1932), cito

peut s'identifier avec celle-ci en laissant absorber son *moi*, sa personalité, sa liberté, et et s'abandonnant à tous les appétits, à toutes les impulsions de la chair. Il peut aussi, jusqu'à un certain point, s'identifier avec Dieu, en absorbant son *moi* par l'exercice d'une faculté supérieure que l'école d'Aristote a méconnue entièrement, que le platonisme a perfectionnée en la ramenant à son vrai type.

L'absorption en Dieu, la perte du sentiment du *moi* et l'identification de ce *moi* avec son objet réel, absolu, unique, n'est pas l'absorption de la substance de l'âme ou de la force absolue qui pense et veut. Leibnitz a mal à propos accusé les quiétistes, en confondant le *moi* et l'âme substance.

Il résulte de tout cela que le premier degré d'abaissement comme le plus haut point d'élévation peuvent se lier à deux états de l'âme où elle perd également sa personnalité; mais dans l'un c'est pour se perdre en Dieu, dans l'autre c'est pour s'anéantir dans la créature.

L'état intermédiaire est celui où l'être conserve sa personnalité avec sa liberté d'agir; c'est le *conscium, compos sui*, qui est l'état propre et naturel de l'homme, celui où il exerce toutes les facultéis de sa nature, où il développe toute sa force morale, en luttant contre les appétits déréglés de sa nature animale, en résistant aux passions, à tous les entraînements, à tous les écarts de l'imagination. Au-dessus et au-dessous de cet état, il n'y a plus de lutte, plus d'effort ni de résistence, par suite plus de *moi;* l'âme est dans cet état l'élévation, tantôt en se divinisant, tantôt en s'animalisant (10).

L'union des deux parties ou forces, végétale et animale, dans le polype, représente très bien soit l'union de la vie

---

estos fragmentos según las *Oeuvres choisies de Maine de Biran*, publicadas por H. Gouhier (Aubier, París, 1942).

(10) El hombre aparece, pues, como un ente ante quien se abren distintas posibilidades y que puede *ser más* o *ser menos*.

animale et de la vie active du *moi*, soit celle de la deuxième vie de l'homme avec une troisième vie plus haute, qui est toute spirituelle. L'homme est aux yeux des intelligences supérieures qui vivent de cette vie ce que le polype est aux yeux du naturaliste. Car nous sentons bien aussi en nous-mêmes la force animale unie intimement à celle de l'esprit qui ne s'y confond pas, mais qui semble le plus souvent y être comme absorbée. L'intelligence supérieure qui contemplerait ainsi l'homme, dans le plus grand nombre de ses actes extérieurs, le verrait sans doute aussi rapproché des animaux qui lui ressemblent par l'organisation que les naturalistes voient le polype rapproché du végétal. Mais ces intelligences sauraient, mieux encore que nos naturalistes, faire la part de deux forces dont le lien intime ne saurait les empêcher de reconnaître la diversité et la nature respective dans tous les actes humains, produits du concours de ces deux forces distinctes, comme les mouvements du polype et ses fonctions assimilatrices son les produits combinés des forces végétatives et animales.

L'homme tient peut-être, en effet, dans l'échelle des esprits, le rang qu'occupe le polype dans celle des êtres sentants. Il est même plus près de l'animal que le polype du végétal. Mais ce qui fait la grande distinction, c'est que l'homme est doué d'une activité propre, par laquelle il peut de lui même monter dans l'échelle, avancer son rang et s'y préparer encore una place supérieure quand son éducation actuelle sera finie, quand la mort aura été entièrement *absorbée par la vie* (11).

... Mais au-dessus de cette deuxième vie, il en est une troisième qui, pas plus que la vie organique, n'a en elle-même son principe, ses aliments, ses mobiles d'activité, mais

(11) II Cor., V, 4. Junto al ser "intermedio" del hombre, M. de B. subraya su carácter "inacabado", su radical capacidad de modificar su realidad.

qui les emprunte d'une source plus haute, la même qui a tout produit et qui dirige tout vers una fin.

La deuxième vie de l'homme ne semble lui être donnée que pour s'élever à cette troisième, où il est affranchi du joug des affections et des passions, où le génie, le démon qui dirige l'âme et l'éclaire comme d'un reflet de la divinité, se fait entendre dans le silence de toute nature sensible, où rien ne se passe enfin dans le sens ou l'imagination qui ne soit ou voulu par le *moi*, ou suggéré, inspiré par la force suprême, dans laquelle ce *moi* vient s'absorber et se confondre. Tel est peut-être l'état primitif d'où l'âme humaine est descendue, et où elle aspire à remonter.

Le christianisme seul explique ce mystère; seul il révèle à l'homme une troisième vie, supérieure à celle de la sensibilité et à celle de la raison ou de la volonté humaine. Aucun autre système de philosophie ne s'est élévé jusque-là. La philosophie stoïque de Marc-Aurèle, tout élevée qu'elle est, ne sort pas des limites de la deuxième vie, et montre seulement avec exagération le pouvoir de la volonté, ou encore de la raison (qui forme à l'âme comme une atmosphère lumineuse dont la source est hors de l'âme) sur les affections et les passions de la vie sensitive. Mais il y a quelque chose de plus, c'est l'absorption de la raison et de la volonté dans une force suprême, absorption qui constitue sans effort un état de perfection et de bonheur (12).

Notre âme semble obéir à diverses attractions, comme ce que nous appelons la matière... La liberté interne gouverne la force attractive de l'âme, ou plutôt cette force se gouverne librement elle-même, mais jusqu'à un certain point seulement. L'âme, par ses désirs et en vertu de sa

---

(12) M. de B. señala con precisión la profunda diferencia entre el estoicismo—que lo atrajo tanto en una etapa anterior—y el cristianismo.

nature intellectuelle, tend à l'union avec Dieu; en vertu de sa nature sensitive ou animale, elle tend à l'union avec les corps et avec le sien propre: double tendance qui empêche le repos de l'homme. Les âmes les plus pures, les plus élevées, sont encore souvent dominées par une tendance terrestre, et celles qui s'abandonnent le plus complètement à la vie animale sont encore plus souvent tourmentées par les besoins d'une autre nature, qui s'expriment par le malaise, l'ennui, l'agitation intérieure qui tourmentent les malheureux comblés au dehors de tous les dons les plus brillants de la fortune ou de la nature: *Toute créature gémit*....

Les rapports qui existent entre les éléments et les produits des trois vies de l'homme sont le sujet de méditation le plus beau, mais aussi le plus difficile. Le stoïcisme nous montre tout ce qu'il peut y avoir de plus élevé dans la vie active, mais il fait abstraction de la nature animale et méconnait absolument tout ce qui tient à la vie de l'esprit. Sa morale pratique est au-dessus des forces de l'humanité. Le christianisme seul embrasse tout l'homme. Il ne dissimule aucun des côtés de sa nature et tire parti de ses misères et de sa faiblesse pour le conduire à sa fin, en lui montrant tout le besoin qu'il a d'un secours plus élevé (13).

Carne y espíritu.

Tant que la lutte persiste entre les deux natures, la chair n'est pas encore absorbée par l'esprit, la mort par la vie;

---

(13) Aparece aquí rozado el tema de una "antropología cristiana", expresión que podría entenderse en dos sentidos: por una parte, la mostración de cómo el cristianismo *qua religio*—no ya el "pensamiento cristiano"—tiene en cuenta la realidad íntegra del hombre; por otra, la investigación *filosófica* de la realidad humana tomando como *principio heurístico* la aprehensión del hombre subyacente en el cristianismo.

l'homme est livré à sa force propre, dont l'énergie se manifeste et se développe dans l'opposition ou la résistence de l'organisme. C'est le plus haut degré de la vie du *moi;* mais la vie de l'esprit n'a pas encore commencé.

C'est au moment où le moi triomphe, où la passion est vaincue, où le devoir est accompli contre toutes les résistences affectives, enfin où le sacrifice est consommé, que, tout effort cessant, l'âme est remplie d'un sentiment ineffable, où le *moi* se trouve absorbé. Alors seulement la lumière luit au milieu des ténèbres; les ténèbres se retirent; un calme pur succède aux tempêtes; une douce paix se fait sentir où existait auparavant une affreuse guerre. La vie de l'esprit a commencé: Dieu se fait entendre ou sentir à l'âme de l'homme vertueux... (14).

La question est de savoir précisément si la troisième vie ne peut pas coexister avec la deuxième, comme la seconde avec la première. C'est ce que je crois possible, en tant qu'on fait servir dans la pratique les facultés de la deuxième vie à préparer la troisième, à élever jusqu'à elle; mais il faut pratiquer et non pas spéculer; car il est vrai que les doctrines s'opposent dans leurs principes spéculatifs; comme par exemple l'intérêt et le dévouement, l'amour-propre et la charité, la vie en soi ou pour soi et la vie dans un autre.

La trascendencia.

Il est nécessaire d'abord que le *moi* se fasse centre pour connaître les choses et lui-même qui se distingue de tout le reste; mais quand la connaissance est acquise, apparaît l'idée d'une fin plus élevée que ce qui est conçu par l'esprit

(14) En este punto se inserta el problema de la mística, latente en estas páginas, pero que no aflora a ellas con precisión.

et à laquelle le *moi* lui-même se rapporte avec tout ce qu'il connaît ou pense.

Nos facultés affectives procèdent d'une manière inverse de celle des facultés cognitives. Comme le *moi* est le pivot et le pôle de celles-ci, le *non-moi* ou l'absorption du *moi* dans l'objectif pur est la condition première et le plus haut degré de celles-là. Pour connaître, il faut que le *moi* soit présent à lui-même et qu'il y rapporte tout le reste. Pour aimer, il faut que le *moi* s'oublie ou se perde de vue, en se rapportant à l'être beau, bon, parfait, qui est sa fin.

C'est par un principe infiniment supérieur à l'homme que nous pouvons ainsi nous élever entièrement au-dessus de nous-mêmes, au-dessus de l'homme concret. Ce principe qui est en nous, qui luit au-dedans de l'homme, n'est pas l'homme concret, mais la partie divine qui est en lui et qui tend à se rejoindre à sa fin, à la source d'où elle émane...

Las relaciones entre las vidas.

La vie de l'homme spirituel est supérieure non seulement à l'instinct de l'animalité, mais encore à l'instinct de l'humanité, de telle sorte qu'il y a aussi loin de l'homme spirituel ou intérieur à l'homme animal ou extérieur (qui suit le vent des passions et de l'instabilité), qu'il y a loin de l'homme le plus développé dans tout ce qui tient à sa vie terrestre et mondaine à l'animal dénué de raison, ou incapable de savoir ce qu'il fait et de s'en rendre compte.

Le rapport de subordination est le même entre la deuxième et la première de ces vies ou modes d'existence qu'entre la troisième et la deuxième. L'homme extérieur n'entend pas plus les choses de l'esprit que l'animal n'entend les choses de l'homme ou sa propre existence. Ce qui entend est supérieur à ce qui est entendu. L'homme spirituel entend seul les choses de l'homme terrestre...

La même disposition qui fait que l'âme s'élève vers Dieu comme d'elle même et s'abandonne au sentiment religieux qui la remplit, fait aussi que l'esprit s'ouvre à la lumière des plus hautes vérités intellectuelles, les saisit avec plus de pénétration, et y adhère avec plus d'intimité. Au contraire, lorsque l'esprit s'affaisse et retombe dans les ténèbres de la chair, lorsque les facultés intellectuelles languissent par des causes quelconques, morales ou physiques, le sentiment religieux s'obscurcit et s'éloigne en même temps. Il semble que l'esprit divin abandonne l'homme en même temps que son propre esprit l'abandonne; ce qui pourrait faire croire que ces deux esprits no sont qu'*un*, si l'on ne voyait des hommes du plus grand esprit, selon le monde, dénués de tout sentiment religieux... (15).

El hombre y Dios.

Pascal dit: "Nous ne pouvons aimer ce qui est hors de nous." Cette pensée, comme il l'entend, n'a rien que de vrai et d'élevé, car il entend que Dieu, le bien suprême, est en nous... Dans le point de vue de Pascal, ou de la théologie chrétienne, le difficile est de concevoir d'abord une réalité absolue qui est en nous, sans nous toucher par aucun côté sensible et que nous pouvons cependant aimer infiniment plus que tout ce qui nous touche. Si l'idéal qui devient ainsi l'objet de notre culte, le but de toute notre vie, n'avait por hors de nous ou de notre esprit une réa-

---

(15) M. de B. barrunta el problema del ateísmo y su relación con la intimidad del hombre. Véase un desarrollo de la cuestión, en sentido próximo al apuntado por M. de B., en Gratry (*La connaissance de Dieu*, Primera parte, cap. IX; *La morale et la loi de l'histoire*, vol. I, cap. XV). Cf. también mi libro *La filosofía del Padre Gratry*, cap. VI, 2.

lité absolue et essentielle, comment lui sacrifierais-je mon être propre?... (16).

Dieu est à l'âme humaine ce que l'âme est au corps. Le corps a des mouvements comme des impressions ou affections qui lui sont propres ou inhérentes à sa vie, laquelle est indépendante de l'âme pensante, puisqu'elle est commune à l'homme et aux derniers des animaux. Le corps est de plus dirigé, mû par un principe plus haut, par une âme qui veut, pense ou sait ce qu'elle fait. Il est ainsi un ordre de fonctions supérieures qui, exécutées par les organes, sont absolument dépendantes d'une âme pensante, laquelle seule connaît ce qu'elle opère, le corps ne pouvant le savoir.

Ainsi notre âme a des facultés et exerce des actions qui lui sont propres ou ne viennent que d'elle et aussi qu'elle connaît comme lui appartenant. Tant qu'elle use ainsi de son activité propre ou qu'elle exerce ses facultés cognitives, soit dans son monde intérieur, soit dans celui des objets, l'âme demeure appropriée à elle-même, sans aller plus loin. Mais elle a de plus des facultés ou opérations qui tiennent à un principe plus haut qu'elle-même, et ces opérations s'exécutent dans son fond et à son insu. Ce sont des intuitions intellectuelles, des inspirations, des mouvements surnaturels où l'âme désappropriée d'elle-même est toute entière sous l'action de Dieu et comme absorbée en lui. C'est ainsi, c'est par rapport à cet ordre supérieur de sentiments et d'idées, que Dieu est à l'âme ce que l'âme est au corps; mais il ne faut pas vouloir tout ramener à cet ordre supérieur, comme l'ont fait les mystiques (17).

---

(16) Aquí sitúa M. de B. agudamente los términos del problema de Dios: presencia de la divinidad en nosotros, sin contacto sensible ni conocimiento directo, y realidad de Dios fuera de la mente.

(17) Cf. Gratry: *La connaissance de l'âme,* libros I y III.

"Jésus-Christ promet à ses disciples de venir à eux et d'y venir avec son Père et de faire sa demeure dans leurs âmes" (Bossuet). Il a dit ailleurs et souvent répété qu'il est *un avec son Père;* et quand un apôtre lui dit: *Montrez-nous votre Père et il nous suffit,*—il répond: *Celui qui me voit, voit mon Père* (Ev. s. St. Jean, XIV, 8-9). Cela est clair quand on distingue l'être, l'esprit divin, le père des lumières, du *moi* qui en est une manifestation. Nous ne pouvons voir l'être que dans sa manifestation, le Père que dans le Fils. Présentement l'esprit divin n'éclaire l'âme que par la réflexion du *moi* et non point directement.

Ce n'est donc que dans la vie spirituelle, dans les courts moments de cette vie qui en sont comme les avant-goûts, que le père des lumières se communique directement. Quand le Fils parle de venir avec son Père et d'établir sa demeure dans les âmes de ceux qui l'aiment, il leur annonce une communication plus intime et plus directe encore avec l'esprit que celle qui a lieu dans la vie de l'homme intérieur. *Je viendrai avec mon Père;* alors le *moi* et l'âme, la pensée et son objet, l'amour et l'être seront fondus en un (18).

---

(18) Téngase presente que M. de B. distingue con precisión la visión indirecta que el hombre alcanza de Dios en su vida natural de la relación sobrenatural, "más íntima y directa", prometida por Cristo.

NIHIL OBSTAT. El censor, Alejandro Martínez Gil. Madrid, treinta y uno de marzo de mil novecientos cuarenta y cuatro. IMPRÍMASE. Casimiro, Obispo auxiliar, Vicario general. Madrid, treinta y uno de marzo de mil novecientos cuarenta y cuatro.